

جيمس كولينز

اللّه في الفلسفة الحديثة

ترجمة: فؤاد كامل











(الله في الفلسفة الحديثة)













الله في الفلسفة الحديثة

تأليف

جيمس كولينز

ترجمة

فؤاد كامل

آفاق للنشر والتوزيع

رقم الإيداع: 9313 / 2017

الترقيم الدولي: ISBN 978 - 977 - 765 - 100 - 4

Afaq Bookshop & Publishing House 1 Kareem El Dawla st. - From – Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb CAIRO – EGYPT

Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803

Mobile: +202-01111602787

E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

1 شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية ت: 25778743 00202 - 25779803 00202

- موبايل: 01111602787

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشؤون الفنية كولينز، جيمس

الله في الفلسفة الحديثة - جيمس كولينز - ترجمة: فؤاد كامل

ط1القاهرة -آفاق للنشر والتوزيع - 2019 672 ص، 24 سم.

رقم الإيداع 9313 / 2017

الترقيم الدولي 4 - 100 - 765 - 977 - 978

1- فلسفة أ - العنوان

تصدير

نبع الدافع الأوّلي للقيام بهذه الدراسة من ملاحظة الاتحاد الوثيق بين التاريخ الحديث لمشكلة «الله» وبين التأمل المعاصر له، وليست المسألة هي أن الفيلسوف اليقظ في يومنا هذا سيقطع أشواطًا أوسع في دراسته لله بالرجوع إلى تفكير أسلافه عن هذا الموضوع، بل الأحرى أنه لن يتقدم خطوة في هذه الطريق دون ذلك الرجوع. فإذا لم يكن قادرًا على أن يفكر في الله في فراغ عقلي كامل- سواء بأن يخضع لتشكيل الآخرين له، أو أن يقوم بدوره بتشكيلهم على أي صورة من الصور- فلا محيد له من أن يعتد بعض الاعتداد بالقرون الحديثة من التفلسف عن الله، ذلك أنها تقدم لنا الثوب الذي يلف معظم الآراء المعاصرة عن الله، وعلى الأخص في حالة أولئك الفلاسفة الذين يزعمون أنهم لا يعبؤون بالماضي ولا يتأثرون به. فإذا أجرينا عليهم تحليلنا، تبينا -في معظم الأحيان- أنهم يستمدون فلسفتهم من ذلك التراث التاريخي الخاص الذي ينظر إلى المسائل التي تدور حول الله على أنها تقع خارج قدرة الفلاسفة، أو على أنها خالية من الدلالة نتيجة للتغيرات الثقافية والمنهجية، أما فيما يتعلق بأولئك المفكرين الذين يعنون عناية شكلية بمثل تلك المسائل، فإن تباين آرائهم راجع إلى قيام تيارات تاريخية قوية أخرى، قد لا نفطن دائمًا إلى وجودها.

وعلى هذا، فإن من أول أغراض هذا الكتاب، أن يحدد الأنماط الرئيسة للتناولات الفلسفية لمشكلة الله في المرحلة الحديثة، مع التأكيد على تلك الاتجاهات التاريخية التي لا تزال تعمل عملها في صياغة تصوراتنا المعاصرة عن الله. ولن يكون غريبًا أن نجد بعض الروابط الفضفاضة بين المراحل العامة في الفلسفة التي تلت العصر الوسيط، وبين التطورات الخاصة في نظرية «الله». بيد أن أكثر ما لفت نظري في أثناء قيامي بهذا البحث هو النفاذ الحميم لمسألة «الله» في صميم قلب المغامرة الفلسفية الحديثة، ولا أريد بذلك أن أصل إلى وجود تأثير دائم لنظرية «الله» في بقية مذهب كل فيلسوف، بل كل ما في الأمر هو أن هناك علاقة تأثير متبادل يؤثر بها الموقف العام في فكرة الفيلسوف عن الله، كما أن هذا الموقف يتأثر بدوره تأثرًا حاسمًا بهذه الفكرة. بيد أن ذلك لا يعني أن موضوع وجود الله، والطبيعة، والارتباط بالعالم مجرد زينة سطحية، بل هو موضوع رئيس في معظم الفلسفات الكبرى الحديثة، وحين نفهم هذا الموضوع في أسسه وفروعه نتوغل بعمق إلى عقل المفكر الذي ندرسه، ونشرف على منطقة واسعة حيث نراه يرتبط ارتباطًا مثمرًا بالمواقف الأخرى، وكثيرًا ما يعتمد استمرار الفلسفة الحديثة وحوارها النقدي على المواقف المتخذة من مشكلة الله، وهذا النمط من التفكير لم ينقطع فجأة في يومنا هذا، بل ما زال يضفي شيئًا من المعنى على التباين الذي نلمسه بين الفلاسفة، كما أنه يسمح بوجود أساس مشترك للمناقشة.

وإلى جانب هذا الهدف التاريخي المباشر الذي تهدف إليه هذه الدراسة، ثمة هدف آخر يدخل في إطار أكثر من ذلك اتساعًا، فمن العسير أن نضع تعميمات صحيحة عن سير الفلسفة الحديثة في جملتها، فما زالت معرفتنا بهذا الميدان في طور الريادة فيما يتعلق بالسمات الدائمة والمشتركة. ويبدو لي أن أي استقراء للأوصاف يقوم على أساس متين، ينبغي ألا يستند على تحليلات الفلسفات الفردية فحسب، بل أن يستند أيضًا على تحليلات مشكلة عامة يمكن أن نتعقب آثارها خلال قرون

عديدة، وعقول كثيرة. وهذا الكتاب ينتهج منهج تناول الفلسفة الحديثة من خلال التعرض لمشكلة من المشكلات، هي في حالتنا هذه تتبع بعض المواقف الرئيسة من الله، ولعل التفرقة الأساسية بين الاستخدام الوظيفي لمفهوم الله في النزعة العقلية، وتحييد هذا المفهوم في النزعة التجريبية- لعل هذه التفرقة أن تزودنا بطريقة للوصول إلى نظرة عامة للمرحلة السابقة على كانط، كما يحدونا الأمل- كذلك- أن يلقى صراع طرفي النقيض بين الشكلين الهيجلي والطبيعة للنزعة الإطلاقية absolutism شيئًا من الضوء على الحركة العامة للفكر منذ عصر كانط، بما في ذلك موقفنا المعاصر.

وإن إحدى النتائج التي نصل إليها من متابعة موضوع مشترك خلال فترة طويلة هي إظهار تفاعل الفيلسوف الفردي بوضوح أشد، وإظهار أفقه المباشر، وما قام به لاحقوه من الفلاسفة في استخلاص نتائج فكره. وهناك دائمًا معنى كامن في الفيلسوف الفرد بسب التأثير المجدد لعصره فيه، وما أحاط به من جو شخصي باطني. وتضمن الفلسفة استمرارها وتقدمها باستخراج هذا المعدن الكامن في الأعماق، وتقدير قيمته الفعلية، والبحث من ثم في مكان آخر عن منابع جديدة، غير أن مؤرخ الفلسفة لا يستطيع أن يدرس -مطمئنًا- هذا التفاعل بين المعنى الصريح والمعنى الضمني على المستوى العام البحت، وفي حدود النتائج وحدها، بل ينبغي له دائمًا أن يجد مرساه الأمين في المذهب الفعلي للفيلسوف المعين، وفي منظوره الحقيقي، بما في ذلك حدوده الذهنية، وفي دراستنا الراهنة تَعني هذه القاعدة المنهجية أن الاستعراض العام للموقف الحديثة عن الله ينبغي أن ينشأ -بطريقة استقرائية- عن فحص أوَّلي دقيق للمذاهب الفلسفية الجزئية. فهذه المذاهب تؤلف الأساس والمعيار لأي نتائج عامة عن الطرائق الرئيسة الحديثة في النظر إلى الله.

ولا بد من بيان الحدود التي يتجول داخلها هذا الكتاب بيانًا واضحًا، فمن التهور أن نحاول -في كتاب واحد- الإحاطة بموضوع واسع، كبحث الإنسان الحديث عن الله، فهذا يتطلب النظر في إنتاجه الديني والفني والأدبي والعلمي والاجتماعي والسياسي، كما يتطلب أيضًا الاستعانة بعلم النفس، والتاريخ العقلي، واللاهوت، ولقد قصرت نفسي على السبل الفلسفية المؤدية إلى الله، دون متابعة العلاقات المتبادلة مع تلك السبل الأخرى، ومن الضروري -حتى في داخل هذا الإطار الفلسفي- أن ننتقي الرجال، وأن نختار القضايا التي ندرسها في كل مرحلة من مراحل البحث، وأنا لم أقدم عرضًا مفصلًا لمفكرين من أمثال فيكو، وكونت، وشلنج، وبرجسون أو فايس، وتيليتش، وهم جميعًا قد قالوا أشياء عن الله جديرة بالتنويه. أما فيما يتعلق بالفلاسفة الذين أناقشهم هاهنا، فليس غرضي أن أقدم تقريرًا شاملًا عن نظرياتهم في الله، ولكن أن أضع يدي على الخط الجوهري لتفكيرهم، وأن أربطه بتاريخ المشكلة المستمر في تقدمه- وهذا يتطلب بلا شك بعض المبادئ التي يقوم عليها الاختيار، والتقويم التاريخي. والمحك في صحة هذه المبادئ هو ما إذا كانت تمكن القارئ -دون تناقض مع النصوص والحقائق- من الاقتراب من المصادر الأصلية بطريقة أشد وعيًا وأكثر توجيها. وتستطيع الدراسة الحالية أن تلقي ضوءًا غير مباشر على موضوعين أساسيين في الفلسفة الحديثة، هما: الطبيعة والإنسان، وهذا أمر لم نستطع تحاشيه. أما الآراء غير الغربية عن الله فقد استبعدناها تمامًا.

ويواكب الاهتمام التاريخي بالإحاطة ببعض التناولات الرئيسة الحديثة لله، اهتمام نظري مباشر بالقضايا التي تتعرض لها المناقشة، في حد ذاتها. فللفلاسفة العظام طريقتهم في الامتناع عن أن يكونوا كمًّا مهملًا، فهم يمثلون تحديًا عاجلًا لأي عابر سبيل ينظر في اتجاههم. فحين ألقيت نظرة عابرة، ألفيت نفسي ملتزمًا بأن أتجاوب تجاوبًا فلسفيًّا، على الأقل مع عدد من المسائل التي يثيرونها، وموقفي الذي تصدر عنه آرائي النقدية الخاصة هو المذهب الواقعي في الألوهية realistic theism، وإننا لنجد بعض المظاهر الميتافيزيقية الأساسية لهذه الفلسفة الواقعية عن الله في القديس توما الأكويني، على حين يتألف إسهام القديس أوغسطين، والكاردينال نيومان، في تقديرهما للجوانب العينية والشخصية من العقل الإنساني عندما ينغمس في بحثه عن الله. ومهما يكن من أمر، فإنني لا أعد هذه الفلسفة قد تشكلت تمامًا، وإنما هي في طريقها إلى التشكيل، كما يبين ذلك الفصل الأخير من هذا الكتاب.

وتستطيع دراسة المفهومات الحديثة عن الله أن تسهم إسهامًا إيجابيًّا مذهبيًّا في تطوير نزعة الألوهية الواقعية، ومثل هذا البحث يساعد على تحديد القضايا الملحة، وعلى تكملة بعض طرائق التفسير الرئيسة، وعلى اقتراح مصادر جديدة للبينة، وعلى توضيح العقائد الرئيسة، وجعلها أكثر ترتيبًا من الناحية الفلسفية، وأمس اتصالا بالعالم المعاصر. وفيما عدا العمل الضروري المرتبط بالفهم التاريخي والتقويم النقدي، فقد تحاشيت الخوض في خضم الجدال من أجل الجدال ذاته. وفي هذا المجال، ثمة حكمة تكمن في نصيحة نيومان القائلة «بتفضيل البحث على الجدال في المسائل التي تتعلق بالحقيقة». ولا تستطيع فلسفة في الله أن تتقدم دون الاختيار المستمر والإيحاء الخلاق الذي تقدمه عقول «وآراء» عديدة، غير أن المناقشة النقدية ينبغي أن يحكمها في المقام الأول حرصنا على زيادة فهمنا لله وللإنسان.

وتقع مسؤولية هذا التفسير والتقويم للفكر الفلسفي الحديث عن الله على عاتقي وحدي، وينسحب هذا على ما في رؤيتي من عيوب، مما يستدعي، بلا شك، بحوثًا أخرى في هذه المسألة، ومن الواضح أيضًا أنني مدين لغيري بالكثير من الديون العقلية حين أقدمت على هذا البحث. وربما كان ديني الأساسي هو ما استندته من تراث المذاهب التأليهية الذي خلفه القديس أوغسطين، وتوما الأكويني، ونيومان، إلى جانب المصادر الرئيسة التي تضم التناولات الفلسفية الحديثة لله، ولقد أفدت فائدة كبيرة من محادثاتي مع القس المبجل جورج ب. كلوبرتانز (عضو جمعية المسيح) عن طبيعة فلسفة الله، وأسسها الميتافيزيقية، أما القس الموقر وليم ل. ويد (عضو جمعية المسيح)، ورئيس قسم الفلسفة بجامعة سانت لويس، فقد شجعني على البحث، وأمدني بكاتب على الآلة الكاتبة، وزودني بعددٍ من الكتب، وقد حصلت مكتبة سانت لويس من أجلي على عدد آخر من المجلدات متحملة في ذلك صبرًا طويلًا، كما تكرمت مكتبة هافتون بجامعة هارفارد فأتاحت لي بعض المراجع المهمة عن النزعة الشكيَّة. واشتغل معي بعض الخريجين من تلاميذي في الأعوام الأخيرة في جمع مواد الحركات التاريخية. وكان القس المبجل «وولتر أي. ستوكس» (عضو جمعية المسيح) معينًا لا ينضب مرحه في المسائل الخاصة بالمكتبات. وأخيرًا، فإن ما يتطلبه هذا العمل المتواصل من أحوال منزلية خاصة، أمر قد وفرته لي دائمًا أسرتي التي أهدي إليها هذا الكتاب.

جيمس كولينز نورماندي،

ميسوري- يناير 1959

الفصل الأول
اقترابات جديدة من الله
عن طريق الإيمان والعقل

كلما سبر البحث أغوارًا أعمق في الوسط العقلي للقرون: الرابع عشر، والخامس عشر، والسادس عشر- أصبح من الواضح وضوحًا لا مزيد عليه أنه ينبغي النظر إلى هذا العصر الحاسم من عصور الانتقال بوصفه كلًّا متكاملًا، فلقد أخذت الأسوار التقليدية التي تفصل بين المفكرين الذين أطلق عليهم اسم «مفكري أواخر العصر الوسيط» وبين المفكرين الذين أطلق عليهم اسم «مفكري عصر النهضة» و«الإصلاح» أو «المحدثين الأوائل»- أخذت هذه الأسوار تتداعى تحت شواهد الاستمرار والتفاعل بين هذه الجماعات جميعًا، ولن نجد موضعًا تشتد فيه الحاجة، وتمدنا فيه النصوص بأساس متين لاتخاذ سبيل التقريب بين تلك الجماعات خلال تلك الفترة- كما نجده في مسألة الله، ذلك أن المرء لن يستطيع أن يفهم كيف أنفق كل هذا الجهد الخلاق في الفلسفة الحديثة على مشكلة الله، إلا إذا وضع نصب عينيه تلك الصعوبات المشتركة التي أحس بها- وعلى وجه الخصوص في هذه المنطقة- أنماط المفكرين جميعًا في أثناء الأعوام التمهيدية.

وقد بلغ الخلط المذهبي، والصراع الذي لا ينتهي -وهما السمتان اللتان تميزان تاريخ المدارس التقليدية من التوماوية والسكوتية (نسبة إلى دنس سكوت) والاسمية- بلغا ذروتهما، وخاصة بين المدرسيين، فيما يتعلق بوجود الله والطبيعة[1]. ولم تكن الخلافات منصبة على ما إذا كان الله موجودًا بالفعل، وله الصفات التي تنسب إليه عادة، وإنما انصبت على ما إذا كنا نستطيع معرفة تلك الحقائق بوسائل فلسفية، وكيف يمكن أن نضع استدلالاتنا. وكان من بين القضايا الأساسية في النزاع الإسهام الذي يقدمه الإيمان، أو ينبغي أن يقدمه، للبحث العقلي عن الله، ومجال الأدلة المأخوذة من فلسفة الطبيعة، أما أولئك الذين رفضوا اتباع «نيقولا دوتركور» (Nicholas of Autrecourt) في إنكاره لما يمكن أن يقيمه العقل الطبيعي من برهان على محكم، فكانوا ينقلون أدلتهم في أغلب الأحيان من المستوى الميتافيزيقي إلى المستوى الفيزيائي (أو الطبيعي) دون أن يفطنوا إلى هذه النقلة. وكلما ازداد انصرافهم إلى فلسفة الطبيعة بحثًا عن سند لإقامة وجود الله، وجدوا من الضروري أن يؤسسوا استدلالهم على أساس من الإيمان، أو أن يطيلوا فيه عن طريق سلسلة من التحليلات الصورية الخالصة. ولكن، بقدر ما كانوا يعولون على ديالكتيك تصوري للماهية الصورية، كان ميلهم إلى حرمان فلسفة في الله من أساسها الوجودي، ومن ثم كانوا يفقدون أيضًا الدلالة الفلسفية لضروب التقدم الجديدة في الفيزياء.

وعلى هذه التربة من الشك والنزاع حول قدرة العقل الإنساني الطبيعي على الوصول إلى الله نضجت مذاهب نيقولا دي كوسا (القوساوي) Cusanus، كالفن Calven وبرونو Bruno، وربما كانت نظرياتهم بين تلك المحاولات ذات الأشكال المتعددة التي بذلت خلال تلك القرون لإعادة التفكير في مسألة المعرفة الإنسانية بالله- وربما كانت نظرياتهم أكثر النظريات من حيث التأثير المباشر في التطورات الحديثة اللاحقة في اللاهوت الطبيعي، فلقد ألقى نيقولا دي كوسا أضواء ساطعة على الميزات التي يتمتع بها علم «تأملي المناهج» على وعي بحدود العقل في المسائل الإلهية، وعلى اتصال التفكير الرياضي بموضوع البحث، وعلى الحاجة إلى مبدأ تركيبي للتغلب على ذلك الصراع الناشب بين المدارس. بيد أن ثقته قد خفف منها الشك تخفيفًا جذريًّا، الشك في أن تقريباتنا الإنسانية لا تقدم لنا أبدًا معرفة محددة عن الإله اللا متناهي، ومن ثم ينبغي أن تتخذ من الإيمان أساسًا لها. ومن لوثر وكالفن جاءنا تذكير قوي بأن التطور الديني للعصر لم يكن خاليا من الأصداء الحادة على الفلسفة، وخاصة حين ننظر إلى المعرفة بالله من زاوية تأويلها للخطيئة الأصلية، وعلى ضوء الإيمان. أما «برونو» فقد أطلق تأملاته من كل قيد يربطها بالوحي المسيحي، وكأنما يحتج احتجاجًا وحشيًّا على هجمات النزعة الإيمانية fideism على الفلسفة بوصفها نظامًا إنسانيًّا، حتى ولو أدى به هذا الاحتجاج إلى رفض الفلسفة الأرسطية في الطبيعة، والتضحية بعلو الله المطلق على الطبيعة. ومن هؤلاء المفكرين، ومن الحركات العقلية التي ساندوها، صدر شطر كبير من الحركة صوب الآراء الشكية والعقلية عن الله، وهي الآراء التي ظهرت ظهورًا واضحًا في فلسفة القرن السابع عشر.

(1)

نيقولا دي كوسا ومنهج الجهل الحكيم

من المناسب أن نبدأ دراستنا للتصورات الحديثة عن الله بالكاردينال نيقولا دي كوسا (1401-1464)، فقد جمع في تفكيره الأصيل -بوصفه من رجال الكنيسة وأصحاب النزعة الإنسانية، وبوصفه فيلسوفًا ورجلًا من رجال الفعل- جمع بين عناصر مأخوذة من التراث ومن الاهتمامات الجديدة الشائعة في عصره، وفي جامعة هيدلبرج تلقى نظريات أوكام Ockahm ونظريات الحديين Terminists، على حين تلقى في «بادوا» علمًا متينًا بأرسطو، وتعرف في هذه الجامعة الأخيرة أيضًا بأحدث المناهج العلمية، وبالتراث الرياضي، وبتيار الفكر الأفلاطوني الحديث. وانغمس نيقولا بحماسة في كتابات ديونيسيوس وأبرقلس، وأوغسطين وأريجينا، ومدرسة شارتر، وكذلك كتابات إكهارت والمتصوفة الألمان. وكان تأثير أساتذة القرن الثالث عشر العظام في عقله ضعيفًا غير مباشر بالقياس إلى من ذكرناهم من المفكرين.

ويتفق نيقولا مع بتراركا Petrarca من قبله، ومع إراسموس Erasmus من بعده بقليل، على أن الفلسفات وعلوم اللاهوت السائدة في الجامعات قد فقدت اتصالها بالعالم الواقعي، واستبدلت بالبحث عن الحقيقة شقشقة لفظية حاذقة، ولكن، بينما كان هؤلاء الإنسانيون الآخرون يتصورون «فلسفة مسيحية» لا تختلف في نوعها عن دراسة تأملية للكتاب المقدس وللروائع الكبرى في الحياة الروحية، كان زميلهم الألماني يسلم بالحاجة إلى إعادة بناء معرفتنا بالله بناء نظريًّا على درجة من الكفاية الفنية[2]، أما أنه لم يرجع منذ البداية إلى مؤلفات القديس توما الأكويني أو دنس سكوت Duns Scotus في هذه المهمة الخاصة بإعادة البناء، فدليل على أن هذه المصادر الكبيرة من مصادر العصر الوسيط قد طمستها العداوات الأكاديمية التي أغرقت ذلك العصر. والتفت نيقولا بحثًا عن المعونة في التراث الأفلوطيني والديونيسي، وكذلك في المناهج الرياضية التي برهنت دائمًا على أنها خير معين للمفكرين في هذا المجال. وكان نيقولا، بتحليله لكشوف فلاسفة الأفلاطونية المحدثة والمتصوفة مستعينًا ببعض الأساليب التي تطورت في الرياضيات، يأمل أن يضع أقوالنا الفلسفية عن الله على أساس سليم.

وفي رائعته الفلسفية عن «الجهل الحكيم- 1440» (De Docta Ignorantia) يضع نيقولا ذلك السؤال العويص عمَّ إذا كنا نستطيع أن نعرف شيئًا على الإطلاق عن الله. ويمكن أن نرى أن هذه القضية لم توضع لمجرد الإثارة المصطنعة من فحص طريقتنا العادية في معرفة الأشياء، فالمعرفة وظيفة معيارية: إذ تعقد المقارنة بين ما فهمناه فعلًا وبين الجوانب الأخرى من الأشياء موضوع النظر[3]. وفي عملية المقارنة هذه، لا بد من اكتشاف علاقة نسبة بين المعروف وغير المعروف، إذا كان لا بد من أن تتسع حدود المعرفة، فإذا سلمنا بتعاليم المسيحية عن الله -بوصفه الموجود الكامل اللامتناهي- فلن تكون ثمة نسبة محددة أو علاقة نسبية بين الله ونظام الموجودات المتناهية برمتها، ومن ضمنها الإنسان بتصوراته ولغته. فإذا كان الله لا متناهيًا حقًّا بالمعنى الكامل

لا بالمعنى السلبي (العدمي) أو غير المتحدد، فلا مناص من أن يظل مجهولًا بالنسبة لنا، ولا سبيل إلى تسميته، أو على الأقل، يبدو أن طرقنا المألوفة للمعرفة لا تمدنا بأي أساس للوصول إلى حقيقة كينونته.

وهكذا، يتهيأ نيقولا دي كوسا لأن يأخذ مأخذ الجد ما اتفق عليه المتصوفة المسيحيون واللاهوتيون من أن الله الكامل المقدس مجهول بالنسبة إلينا. بيد أن هذا يثير في ذهنه تلك النتيجة المزعجة التي تجعل من طموح الإنسان العقلي الطبيعي إلى شيء من المعرفة الحقيقية عن الله، وكذلك عن الأشياء المتناهية، أمرًا لا معنى له في الظاهر. وبدلًا من أن يزيل هذه الصعوبة، يتقدم بهذا الرأي الذي لا يخلو من مفارقة وهو أن المعطى الأول هو عدم معرفتنا أو خلونا من المعرفة بالله، وأن أي حل إيجابي يجب أن يحترم هذا الوضع الإنساني، ويبني عليه. وربما زودنا التأمل لحدود العقل الإنساني القاصرة بمخرج يتجه بنا على الأقل اتجاهًا أشد إحكامًا نحو الله، حتى ولو ظلت الحقيقة اللامتناهية نفسها أمرًا لا سبيل إلى بلوغه. فإذا كنا لا نستطيع أن ننفذ إلى سر الله اللامتناهي، فلعلنا نستطيع أن نقترب منه اقترابًا حريصًا منظمًا على قدر ما تسمح به أدواتنا الإدراكية. وهذه الحالة من اللامعرفة الواعية أو المدركة لذاتها، والمستنيرة من حيث المنهج هي الغاية التي تسعى إليها بحوث نيقولا الفلسفية.

وفي تنفيذه لمشروع اللامعرفة الواعية يمتح نيقولا من منبعين: المذهب المسيحي عن الإنسان بوصفه صورة الله، والنظرية الرياضية في الحدود limits. فالإنسان يشبه الله أساسًا بعقله أو بقدرته الروحية على المعرفة، فهو يتصرف بسماته بوصفه صورة الله imago Dei أولًا في حياته العقلية وعملياته[4]. ومن المسلم به أنه حتى بين هذا العقل المتناهي الواعي بتناهيه وبين نموذجه اللامتناهي، لا يقوم ذلك التطابق الكامل بين المقيس والمقياس الذي تتطلبه المعرفة الدقيقة. ومع ذلك، فإن التأكيد الذي يحمله إلينا الإيمان بوجود هذه العلاقة بين الصورة Image والنموذج، يوحي إلينا بشيء من الأمل في أن دراسة لوظائفنا العقلية الخاصة يمكن أن تتمخض عن منهج وطريقة رمزية لتنظيم أفكارنا وأقوالنا عن الله. ونفس هذا التباين بين العقلين الإلهي والإنساني ذو دلالة في حد ذاته. فعلى حين أن العقل الإلهي عبارة عن قوة تكوينية تخلق الكائنات الواقعية في وجودها نفسه، فإن العقل الإنساني عبارة عن قوة تطابقية conformative تمثل تشابه الموجودات الواقعية. ونحن لا نظل مرتبطين -على كل حال- ارتباطًا سلبيًّا بالمعطيات الأصلية للتجربة، بل ندرجها في العمليات الذهنية المميزة من تجريد وتعميم، ورمز، واستدلال. ويضع العقل الإنساني عالمًا من الموضوعات المثالية وينظم التشابه بطريقة معقولة، وعلى هذا النحو يجاهد في سبيل زيادة المعرفة عبر حدود تعرفنا الأصلي بالعالم. وفي هذه المناشط العقلية لا يحقق العقل الإنساني طبيعته الخاصة فحسب، ولكنه يقترب أيضًا أوثق اقتراب من النموذج الإلهي. وهكذا كان تأملنا لحياتنا العقلية هو أفضل الطرق نجاحًا للاقتراب على قدر الإمكان من إدراك عقل الله الذي لا سبل إلى فهمه.

ويميز نيقولا بين ثلاثة مستويات للإدراك الإنساني، على سبيل الهداية في هذا البحث، وهي: الحس، والذهن، والعقل[5]. ولديه من الواقعية ما يكفي للإلحاح على الأساس الحسي للمعرفة،

وتكوين الصور بواسطة الخيال، بيد أن التشابه بين الأشياء- على المستوى الحسي، يظل غامضًا مهوشًا. وهنا يكون عمل الذهن التمييز بعناية بين الأشياء، والربط بين الانطباعات المماثلة في تصور مجرد كلي، ومتابعة علاقات المعطيات ومضامينها. وعلى أي حال، فليس الذهن هو أعلى نشاط عقلي لنا، ما دام محصورًا من حيث المبدأ في الأشياء المتناهية وفي المتناقضات التي لا يتفق بعضها مع بعض، وهذا هو موقف أرسطو والفلسفات المشائية جميعًا، فلا بد من تجاوزه للوصول إلى ربوة العقل. فمن خلال العقل وحده ننجح في الإحاطة بنوع معين من اللاتناهي، وفي إقامة منهج لتوحيد الأضداد في التجربة المتناهية. وحينئذ يكون أفضل مصدر نجده للحصول على مثيل متشابه تشابهًا بعيدًا بالعقل الإلهي- موجودًا -بكل تأكيد- في العمليات المميزة للعقل الإنساني في تنميته لعالمه العقلي المتشابه.

وبدلًا من أن يقتفي نيقولا آثار التفسيرات التثليثية التقليدية والصوفية بوصفها ذروة العقل، لجأ إلى الرياضيات في وصفه للنشاط العقلي. وكان هذا الاختيار لدليلٍ يهديه تُمليه -في شطر منه- الاعتبارات الإبستمولوجية (المعرفية)[6]. فمع أن الحواس الخارجية والمخيلة لازمة لتزويدنا بصورة الأشياء المادية، إلا أن هذه القوى مشتبكة اشتباكًا وثيقًا بالعملية الفيزيائية إلى درجة أنها قابلة لأن تكون خادعة غير يقينية، أما التفكير الرياضي فإنه يقوم بعملية تجريد -ما وسعه ذلك- من التيار الحسي، وبالتالي فإنه يزودنا بنقطة بداية أكثر ثباتًا لدراسة الله. وإن يقين الحقائق الرياضية الذي لا سبيل إلى دحضه، وبعد هذه الحقائق عن المادة المحسوسة يجعلها نماذج ملائمة للاقتراب من كينونة الله المتعالية الثابتة اللامادية. وفضلًا عن ذلك، فإن التفكير الرياضي يعودنا أن نستخدم الأشكال المستمدة من العالم الحسي استخدامًا رمزيًّا تقريبيًّا. فإذا كنا لا نستطيع أن نعقد مقارنة دقيقة بين الأشياء المرئية وبين الله غير المرئي، فلا بد أن نتناول تلك الأشياء تناولًا رمزيًّا حتى يمكن أن نستخرج منها أي تشابه حقيقي مع الله. ومن تقريب الأشكال الهندسية المختلفة بعضها من بعض، نستطيع أن نتعلم استعمال الرموز عن طريق منهج التخمينات، وهذا المنهج يعد منهجًا ديالكتيكيًّا للرموز الحقيقية التي يزداد تطابقها مع النموذج اللامتناهي.

وليس معنى ذلك أن نيقولا إرهاص للمنطق الرمزي،كل ما في الأمر هو أنه يتناول التفكير الرياضي نفسه بوصفه رمزًا على طريقة عقلية أعلى من الفكر. وهناك مجال واحد من الرياضة يلحظ فيه انتقالًا من المتناهي إلى اللامتناهي، ومن ثم من طريق الذهن إلى طريق العقل، وهذا المجال هو منهج الحدود method of limits في معالجته للأشكال اللامتناهية، فحين يتصور عالم الهندسة الخط المستقيم اللامتناهي على أنه الحد المثالي الذي تقترب منه الخطوط المنحنية والزوايا، فإنه في هذه الحالة يتجاوز الذهن، ويصل إلى تصور عقلي للامتناهٍ معين. ولا يخلط فيلسوفنا بين اللامتناهي الهندسي وفعلية الله اللامحدودة unbounded actuality of God، ولكنه يرى أن فعل الإدراك والمنهج المستخدم في تصور اللامتناهي الهندسي يمكن استخدامه أيضًا للرمز إلى فعلية الله اللامحدودة عن طريق الأشياء المتناهية. وتتألف نظرية «الجهل الحكيم» برمتها في القيام بهذه النقلة من المنهج الرياضي إلى الدراسة الرمزية لله، وإعادة التفكير في النظرية التقليدية عن الله في حدود هذا النموذج العقلي المشترك. وإلى هذا الحد نستطيع أن نلمس في مشروعه استباقًا للروح الديكارتية. غير أنه يفتقر إلى النغمات المتميزة لشك منهجي، وإلى

استنباط رئيس من الذات المفكرة، وإلى فصل للتحليل العقلي عن معطيات الإيمان -ذلك الفصل الذي يميز منهج ديكارت، إذ إن قطبي الديالكتيك الذي يعرضه نيقولا -أعني الله بوصفه اللامتناهي والإنسان بوصفه صورة الله- يقومان على الإيمان في نهاية المطاف. ولا يهتم البحث بهما بقدر اهتمامه بطريقتنا في تصور العلاقة بينهما.

والطريقة التي يتبعها نيقولا يصورها النص التالي:

«إذا كنا نريد إذن أن نصل إلى الحد الأقصى المطلق عن طريق المتناهي، فينبغي لنا -في المقام الأول- أن ندرس الأشكال المتناهية الرياضية من حيث هي كذلك، أي بوصفها مزيجًا من القوة والفعل، ثم علينا بعد ذلك أن نعزو إليها الكمالات المقابلة للأشكال اللامتناهية، وعلينا أخيرًا، بطريقة أكثر سموًّا أن نعزو كمالات الأشكال اللامتناهية إلى اللامتناهي في حد ذاته، وهذا ما لا يمكن التعبير عنه بأي شكل. وعندما نتحسس طريقنا في الظلام، سوف ينير لنا جهلنا الطريق بصورة غير مفهومة، ليمكننا من تكوين مفهوم أكثر صحة وصدقا عن المطلق [de altissimo rectius et verius][7].

ولا يتمسك نيقولا بوعده من أن منهجه سيزيل جهلنا بالله، وإنما يقول إن طريقتنا في تسمية الله ستصبح دقيقة وصادقة على قدر الإمكان. وتُعنى نظريته بالطريقة الإنسانية لتسمية الله من خلال الرموز أكثر مما تُعنى بالطبيعة الإلهية في وجودها الفعلي. وموضع الخلاف هو أن تفكرينا الفلسفي عن الله ينبغي ألا يتألف من الاسترسال المحض في الأحلام، أو التمجيد الورع، بل ينبغي أن يتبع العملية العقلية العامة المستخدمة في تناول اللامتناهي الهندسي من خلال الأشكال المتناهية. وكما نستطيع استخلاص بعض النتائج المعينة عن اللامتناهي الهندسي من خلال الصور المتناهية التي لا تجسده أبدًا، فكذلك نستطيع استخدام هذه النتائج والمنهج الذي توصلنا به إليها لكي نجعل تفكيرنا عن الموجود الأسمى أشد إحكامًا، حتى ولو كان الله لا يظهر نفسه في الرموز الرياضية. ولا يطمع نيقولا في تبديد الظلام تبديدًا كاملًا، ولكنه يريد أن يسمح لشعاع من الضوء أن يصل إلينا من خلال تأملنا لأعلى عملياتنا العقلية.

والمفتاح الذي يستعيره من الهندسة هو أن ينظر إلى الله بوصفه الحد الأقصى المطلق absolute maximum. فربما كانت أشد الطرق فعالية لكي نتمثل في أذهاننا وجود الله اللامتناهي هي أن نحلل التصور الرياضي للخط اللامتناهي المستقيم بوصفه الحد الأقصى. وهنا يقوم المرء بانتقال رمزي من منهج الحدود إلى وجود الله اللامتناهي الفعلي البسيط، متجاوزًا حدود نوع كمي خالص من اللامتناهي. ويبين لنا نيقولا في وضوح لا مزيد عليه أن نظريته عن الله يحكمها كلها هذا النوع الهندسي من المماثلة (أو التمثيل).

«إن علاقة الحد الأقصى بالأشياء جميعًا هي بالمماثلة علاقة الخط اللامتناهي بالخطوط.. والواقع أن الحد الأقصى المطلق ليس دائرة، أو محيط دائرة، أو قطرًا أو مركزًا، ولكن علينا- نظرًا لبساطته اللامتناهية- أن ندرسه عن طريق هذه المقارنات[8]».

واستعارته الجذرية موجود في علاقة المضلع المتسع بغير تحديد بالدائرة. أو في علاقة الخط المنحني اللامتناهي والزاوية بالخط المستقيم اللامتناهي.

ولما كان «الحد الأقصى المطلق» لا ينحصر في الكم، أو في أي نوع آخر من المقولات، فإن من الممكن تعريفه بأنه كل ما يمكن أن يوجد بالفعل. ولا شيء يمكن أن يوضع في مقابله؛ لأنه الواحد والكل. وكل الأشياء فيه بوصفه الفعلية الواحدة البسيطة، وهو في الأشياء جميعًا بوصفه ماهيتها ووجودها الفعلي. أما بالنسبة لنا نحن البشر، فإنَّ رؤية الله معناها أن الأشياء كلها هي الله، وأن الله هو الأشياء كلها. والحد الأقصى المطلق يحيط بالحدين الأقصى والأدنى. وبالأكبر والأصغر، ما دام لا سبيل إلى تجاوزه في أي اتجاه نسبي، ومن ثم فإنه يجمع في داخل نفسه بين المتقابلات والمتضادات جميعًا. حتى المتناقضات منها. فالله هو الشامل للكل Complicatio omniu m وهو ملتقى المتقابلات coincidendia oppositorum[9]. ونحن لا نستطيع أن نكتشف كيف يحتوي الله على المتعارضات جميعًا داخل وجوده البسيط، ولكننا نستطيع أن نرى الشكل الرمزي لهذا الاحتواء في تولد الأشكال المتناهية من الخط المستقيم اللامتناهي.

ولن يجدي الفلسفات المستوحاة من أرسطو أن تعترض بأن هذا انتهاك لمبدأ التناقض، ما دام هذا المبدأ ينتمي إلى الذهن، لا إلى العقل، فهو ينطبق على الأشياء في المستوى المتناهي فحسب، وهو عاجز عجزًا أساسيًّا عن إطلاق أي صفة على الموجود اللامتناهي. ولا ينكر نيقولا مبدأ التناقض، ولكنه يقصره على المستوى المتناهي، ويلجأ إلى منهجه العقلي في الحدود limits ليفسر علاقة الأشياء المتناهية بالله. فهذه الأشياء ليست فيه بأحوالها المحدودة المتعارضة، ولكن فعليتها كلها متضمنة في «ماهيته» على نحو ما، مثلما يوجد المثلث والدائرة في الخط المستقيم اللامتناهي.

ولما كان الحد الأقصى المطلق لا يحتوي على أي تفرقة حقيقية بين الوجود والفعل، كان قولنا إن الله هو الأشياء جميعًا، وإنه خلق الأشياء جميعًا، سواء من حيث المعنى- ولما كان الله واجب الوجود، فإن نيقولا مرغم على استنتاج أن الله يخلق بالضرورة. ولكنه يقوم بتعديل هذا القول على ضوء الوحي المسيحي بإضافة أنه فيما يتعلق بالإرادة الإلهية، لا بالوجود الإلهي بوجه عام، فإن صنع العالم يعد خلقًا حرًّا، وهنا تمده علاقة الأشكال الهندسية الجزئية بالخط اللامتناهي بتشبيه يشرح علاقة الخالق بالمخلوق. فالله أو الحد الأقصى المطلق هو «الشامل» و«المميز» للأشياء جميعًا، الشامل لها من حيث إنها ماهية واحدة مطلقة في الله، والمميز لها من حيث إنه حاضر للأشياء الموجودة جميعًا بوصفه فعلها الخلاق وغايتها[10]. والكون نفسه نوع من الشيء الوسط بين الله والأشياء الفردية، ويطلق عليه نيقولا اسم الحد الأقصى المتضائل (أو المنقبض) أو الصورة الكبرى لله. وما ينطبق على الله بطريقة مطلقة ينطبق على الكون، ولكن بطريقة مشتقة أو محدودة.

ويحافظ نيقولا على وحدة الكون وترابطه، لا بوضعه الله على أنه روح العالم (كما سيفعل برونو من بعده) ولكن بتناوله للكون على أنه الحد الأقصى المشتق أو المنقبض. فهو حاضر في الأشياء الجزئية جميعًا على نحو مماثل لحضور الله الكلي بوصفه نموذجها، وعلتها الكافية وغايتها، وهكذا كان الكون في جملته صورة نموذجية لمعرفة الله وحكمه، والمجموع الحقيقي للكائنات المتناهية.

وفى ثنايا دراسته التفصيلية لله والكون، لا يفضي نيقولا بشيء ذي بال عن كيفية إثبات حقيقة وجود الله[11]، وإنما يشير إشارة موجزة إلى البرهان العلي القائل بأن الموجودات المتناهية التي لا توجد بذاتها، لا بد أن تكون لها علة لا متناهية موجودة بذاتها، غير أننا في سياق المعرفة بوصفها قياسًا يعتمد على المقارنة، يصعب علينا أن نجد معنى فلسفيًّا للتناهي، والوجود، والعلية. ومن ثم كانت الوسيلة المعتادة عند نيقولا أن يسلم بوجود الله على أساس أنه حقيقة من حقائق الإيمان، ثم أن يبين عن طريق التحليل الصوري الصرف، أن الحد الأقصى المطلق ينبغي أن يحتوي في داخل ذاته على صفة الوجود المستقل، وهذه النزعة الإيمانية fideism فيما يتعلق بالوجود الفعلي للموجود اللامتناهي نتيجة لازمة لوصف نيقولا للترتيب التصاعدي لقوانا العارفة. فالحواس والذهن مرتبطة ارتباطًا جوهريًّا بالموضوعات المتناهية، ولا تستطيع الاستدلال على الوجود اللامتناهي لله. والعقل هو الملكة التي ندرك بها اللامتناهي. ومع أنها قدرة طبيعية على المعرفة، فإنها تظل غافية داخل نفوسنا حتى يوقظها فعل الإيمان العالي على الطبيعة، ولا يستطيع العقل الإنساني أن يدرك حقيقة وجود الله اللامتناهي إلا بعد أن يتلقى نور الإيمان، فبهذا النور يكتسب مفهومًا حقيقيًّا عن اللاتناهي. وحينئذ تَفض قوتنا العقلية مضمون الحقيقة الأولية عن اللامتناهي التي غرسها الإيمان فيها أول الأمر، وتعمل على تنميتها بطريقة منهجية.

بل إن الرياضة نفسها تظل علمًا عقليًّا خالصًا للكمية المتناهية حتى يقوم العقل الذي أناره الإيمان بالانتقال إلى اللامتناهي الرياضي. وهكذا نجد عند نيقولا علاقة دائرية عجيبة بين اللامتناهي الديني، واللامتناهي الرياضي. الإيمان يؤكد للعقل الوجود الحقيقي للموجود الواحد المطلق اللامتناهي، وهذه الحقيقة تمكن العقل من وضع نظرية عن الخط اللامتناهي، وتمكنه من التوسع في منهج الحدود لتناول علاقة الأشكال المتناهية بهذا الخط اللامتناهي تناولًا هندسيًّا، وفي مقابل ذلك يقوم الحد الأقصى الرياضي بدور الدليل للفيلسوف في حديثه عن الموجود الفعلي اللامتناهي، وعلى هذا النحو يجعلنا مستنيرين في جهلنا. وهذا التفاعل بين الإيمان والعقل يوضح لماذا يفسر نيقولا منهج الحدود بوصفه مؤديًا إلى التطابق الفعلي بين الخط اللامتناهي والأشكال المتناهية، ذلك أنه ينظر إلى التناول المقارب للأشكال المتناهية من الحد بوصف التطابق الأخير لأنه يضمر في نفسه فكرة عن الله بوصفه الماهية اللامتناهية التي تحتوي على الأشياء المتناهية. ومع أن الفيلسوف يستطيع أن يهيب بالحد الأقصى الرياضي لتوضيح لغته التي يتحدث بها عن الله، إلا أن هذا الحد ليس مصدرًا مستقلًا تمام الاستقلال للبينة على علاقة المتناهي باللامتناهي، وإذا كان نيقولا ينجح في أن يضع بعض القضايا عن الله في وضوح أشد بالنسبة لمعاصريه من أصحاب العقول الرياضية، فإنه لم ينجح في إقامة الأسس الفلسفية لمعرفة الله.

ومن السمات الآسرة في عقلية نيقولا اعترافه الواضح الصريح بالضعف، فهو خير ناقد لنفسه، فلقد أشار إلى أربع نقائص رئيسة في تعاليمه، يفشل الباب المفتوح بين الرياضة والجهل الحكيم في علاجها:

(1) إنه حتى لو افتراضا المبدأ المشترك للإيمان وراء الهندسة وفلسفة اللامتناهي، فمن العسير أن نبين أن مقالنا الفلسفي يتضمن الأسماء الإلهية، وأنه يعنى بالله أكثر من عنايته بمجهول (س) غير متعين، ومتعال على الهندسة transgeometrical. ونيقولا على يقين من أن اللاهوت السلبي،

أو قولنا إن الله ليس كذا، هذا اللاهوت أكثر ملاءمة لوضعنا من اللاهوت الإيجابي، أو قولنا إن الله هو كذا[12]. بل إنه يميل إلى القول بأن أسماء الله الموجبة تشبيهات إنسانية، لا تشير إلا إلى علاقة المخلوقات به، ولكنه يوافق أيضًا على أنه إذا كانت الأسماء المنفية أنسب في انطباقها على الله، فإن الأسماء الموجبة تعبر عن كمالات متضمنة على نحو ما في كمال الله البسيط بساطة مطلقة، وكما أن إنكار أن الله صخرة أصدق من قولنا إنه عقل حي، فإن وصفنا إياه بالحياة أو بالذكاء أصدق من نعته بالمادية.

ولكن، لماذا كان الأمر كذلك فهذا ما لا يمكن إثباته بمنهج الحدود الرياضية وحده، لأنه منفصل عن المسائل التي تتعلق بدرجات الوجود والقيمة.

(2) نيقولا ليس بغافل عن أنه يحتاج إلى نظرية في العلية لكي يشرح دلالة الأساليب السلبية والإيجابية في تسمية الله. ولكن تعوقه عن التوسع في هذا التناول محاولته لحصر مشكلة العلية فيما يمكن تكيفه مع التوضيح الرياضي. ومع أنه يستخدم الأمثلة الهندسية كالمركز المحيط لكي يشرح العلية الفعالة efficient والغائية على التوالي، إلا أنه لم يستطيع أن يتجنب رد هذه الأنماط من العلية ردًّا رياضيًّا إلى نتيجة صورية في النظام المثالي. وكان ينبغي له- لكي يتجنب النتيجة الأحادية الحتمية القائلة بأن إلهه يخلق الأشياء بوصفه علتها الباطنة الصورية- كان ينبغي له أن يتخلى عن المعيار الهندسي، وأن يشير إلى الله الخالق بوصفه عقلًا خالقًا. فعلى ذلك فسر الله على أنه العلة النموذجية والحاكم الغائي للكون بدلًا من أن يكون صيغته الباطنية. غير أن حقيقة الله بوصفه عقلًا حرًّا خلَّاقًا- شأنها في ذلك شأن حقيقة العقل الإنساني بوصفه صورة للإله، هي تسليم إيماني لا يتمشى -تمامًا- مع المماثلة الرياضية للحدود والحد الأقصى.

(3) وترتبط بمشكلة العلية ارتباطًا وثيقًا مسألة المشاركة الذهنية في الوجود[13]. ويلاحظ نيقولا نفسه أنه لو كان الأمر سواء بالنسبة لله: أن يخلق أو أن يكون هو الأشياء جميعًا، فمن العسير حينئذ تصور المخلوقات على أنها شيء آخر يختلف عن الواحد الأبدي اللامتناهي. بيد أن التجربة تقدم لنا أشياء توجد بطريقة زمانية متناهية، متكثرة. وهذا ضرب من الخطأ الفاضح في فلسفة تتصور الوجود وفقًا لنموذج الخطوط والمنحنيات التي تفترق عن الاستقامة المطلقة شيئًا فشيئًا.

فالمشاركة على هذا النحو ضرب من النقصان أو من الانكماش الذي يصيب الكمال اللامتناهي لله، ومع ذلك فإن الصورة الناقصة للوجود المتناهي لا يمكن أن ترجع إلى أي نقص من جانبه، أو إلى تمييزات في فعله العلي. فهنا يتداعى النمط الهندسي من المماثلة؛ لأنه لا يستطيع أن يوحي بأي مبادئ إيجابية باطنة في الأشياء المتناهية تصلح لتفسير تنوعها وتناهيها. ونيقولا مسوق إلى هذه النتيجة، وهي أن التنوع والزمانية والتناهي وتضاد الأشياء لا ترجع إلى أي علة إيجابية أيًّا كانت، سواء في الله أو في المخلوقات. فهي راجعة إلى الإمكان (contingencey)، وهي كلمة تظل غامضة غموضًا تامًّا في كونه الذي يتصوره تصورًا هندسيًّا، ذلك الكون الذي لا مكان فيه للمبادئ المكونة من الداخل. ونيقولا غير مقتنع بالتحليلات الفلسفية الشائعة لفكرة «الإمكان»، كما أنه غير قادرٍ على تقديم تفسير جديد على أساس الأشكال والحدود. ومن ثمَّ فإنه يعزو إلى الإيمان ما لدينا من يقين عن الطابع الاشتقاقي للأشياء المتناهية، ويعلن أن الإمكان غير معقول تمامًا. والإيمان

نعلم أن الله هو الموجود esse الوحيد وأن الأشياء الأخرى مشتقة ab-esse من وجوده. ولا يسمح منهج الحدود بأي أساس سوى الإيمان- لمعرفتنا بحقيقة وجود الله، ووضع المشاركة الذي تتصف به الأشياء المتناهية.

(4) ولقد اتهم «جون فينك» John Wenck وغيره من المعاصرين- اتهموا نيقولا بأنه قد محا التفرقة الجوهرية بين الله والعالم، وذلك بسبب ملاحظاته عن الله بوصفه الماهية المطلقة للكون. ولكنه استطاع أن يبين أن فلسفته ليست شمولًا للألوهية(14) (pantheism) سواء في مقصدها أو في بعض مواقفها الرئيسة[15].

وتمسك نيقولا بالتقابل بين العلة الأولى ومعلولاتها، وبين النموذج وصورته في الكون، وبين العقل الحاكم، وفاعلية المتناهي. ولم ينكر نيقولا قط إنكارًا رسميًّا- كما فعل برونو- الجواهر المتناهية، والخلق الحر، مع صعوبة السماح بهما على أي أساس سوى تعاليم الإيمان، وما يميزه تمييزًا حاسمًا عن برونو هو اعترافه بالوحي كمعيار للتفلسف.

بيد أن دفاعه عن نزعته المؤلهة قد أضعفه المنهج الذي اختاره لفلسفته. وكان يستطيع أن يثبت أن الأشكال المتناهية لا تتطابق مع الخط اللامتناهي في جوانبها المحدودة المتباينة، ولكن في طبيعتها المطلقة بوصفها أشكالًا. وأيًّا كان الأمر فإنه لم يتمكن من وضع نظرية في العلية أو المشاركة، أو المبادئ المتناهية للوجود، تلك المبادئ التي كان يمكنها أن تصحح العلاقة ذات المعنى الواحد univocal بين الأشكال الهندسية جميعًا، سواء أخذناها في طبيعتها المطلقة، أو في صورها الجزئية.

والواقع أن تصور نيقولا الرياضي للمعرفة وللإله بوصفه الحد الأقصى قد رد المماثلات جميعًا إلى الواحدية univocity في الوجود. وكان اختفاء أي مماثلة علية ميتافيزيقية هو الذي يكمن وراء الصعوبات الأخرى عن الأسماء الإلهية والعلية، والمشاركة. وكانت الظروف الوحيدة التي منعت نظرية الجهل الحكيم من أن تصبح نظرية في شمول الألوهية، هي تأثير الإيمان المسيحي، وحقيقة أن الديالكتيك لا يتحرك أبدًا فيما وراء العمليات المثالية وموضوعات العقل الإنساني منتقلًا إلى حقيقة الموجود اللامتناهي.

وإنه لمن المفيد أن نعقد مقارنة بين نيقولا القوساوي وتوما الأكويني؛ فكل من هذين المفكرين يتفق على أن الله يظل مجهولًا لنا في ماهيته الخاصة، وذلك بسبب كماله اللامتناهي، كما يتفقان فضلًا عن ذلك على أن الأسماء الإلهية مأخوذة من الكمالات الموجودة في الأشياء المتناهية، ومن ثم كانت طريقة السلب على أكبر جانب من الأهمية. ويضيف توما الأكويني أننا نستطيع على الأقل معرفة أن الكمال ينتسب حقًّا إلى الماهية الإلهية بصورة غير محدودة، حتى ولو كان من الواجب أن تند حالة الكمال اللامتناهية عن عقولنا. ومثل هذه المعرفة قائمة على حكمنا على الوجود المركب للأشياء المتناهية، وعلى إدراكنا بالطابع العلي الذي يتسم به فعل وجودها. بيد أن نيقولا القوساوي يفتقر إلى الحكم الوجودي وعرفة المبادئ المركبة للماهية والوجود في الأشياء المتناهية، والعلية الفاعلة والواقعية، والمماثلة العلية التي هي أساس المذهب التوماوي عن الله، فالله عنده لا

نعرف، لا لأن الإيمان هو وحده الذي يشهده بحضوره اللامتناهي، ولكن لأننا نجهل-من الناحية الفلسفية- التركيب الحقيقي للأشياء المتناهية، وبالتالي لطابعها العلي والإمكاني؛ لأن معرفة هذا التركيب هي التي تسمح لنا بإصدار أحكام برهانية صادقة عن الله. والإيمان -عند نيقولا- لا يقدم لنا الجوانب الصالحة للتطور الفلسفي، ولكنه يحتل مكان أي برهان فلسفي يتعلق بالله من حيث هو متميز عن أي رمز ديالكتيكي لوجوده.

(2)
سقوط الإنسان ومعرفة الله عند كالفن

في غضون القرن الذي أعقب وفاة نيقولا القوساوي، أرسى الزعماء البروتستانت الأساس اللاهوتي لمفهوم متميز عن المعرفة الإنسانية بالله. ومع أن «لوثر» و«كالفن» لم يكونا من زمرة الفلاسفة، إلا أنهما اتخذا موقفًا محددًا فيما يتعلق بالمعرفة الطبيعية للإله، وكان لهما تأثير غير مباشر في التقديرات الفلسفية للاهوت التي صدرت في القرون التالية. وعلى الرغم من الاختلافات اللاهوتية العميقة التي تفصل بين المصلحين الرئيسين في القارة الأوروبية، إلا أنهما كانا على اتفاق جوهري بصدد مسألة المعرفة الطبيعية بالإله، وبخاصة فيما يتعلق بالحاجة إلى تقويمها على أساس نظرية الخطيئة الأصلية.

ولم يكن مارتن لوثر (1483- 1546) معنيًّا بالبحث في مشكلة المعرفة لذاتها، بل انصبت عنايته على التوسع في جوانبها الدينية. ولم يتردد عن التسليم بأن البشر يمتلكون نصيبًا من المعرفة الطبيعية بوجود الله، وبأن هذه حقيقة فطرية من حقائق العقل. ودون أن يفحص مسألة صحة هذه المعرفة فحصًا دقيقًا، كان لوثر معنيًّا كل العناية بأن يمنع هذه المعرفة الأولية من أن تتسع اتساعًا يجعلها تتحول إلى مذهب عقلي مستقل عن الطبيعة الإلهية. ومع أن العقل الطبيعي يستطيع أن يعرف أن الله موجود، إلا أنه لا يستطيع أن يحدد عن يقين من هو، وماذا يكون في طبيعته الخاصة، ذلك أن قدرتنا العقلية قد لفها الظلام بسبب الخطيئة الأولى وأصابها العجز في مواجهة المسائل التي تتعلق بالكمالات الإلهية.

أما اللمحات القليلة التي يحصل عليها الفلاسفة بالوسائل الطبيعية، فإنها تستخدم -رغمًا عنهم- استخدامًا سيئًا، فتتمخض عنها تصورات زائفة عن وجود الله، وعلاقتنا به.

ولقد كان للحاجز الذي وضعه لوثر دون فلسفة عن الله باعث ديني في المقام الأول[16]. فقد كان يخشى أن يؤخذ مثل هذا العلم على أنه أساس الإيمان، وبالتالي ينزع عن الإيمان طبيعته المستقلة الحرة. فإذا كان العقل الإنساني يستطيع- بلا عون خارجي- أن يؤكد حقيقة الطبيعة الإلهية، فسيبدو إذن أن الإنسان لم يتلوث باطنيًّا في أعلى قدراته، بل إنه على النقيض تمامًا، قادر على تقويم عقله، بل ربما كان قادرًا على تقويم إرادته بجهوده الخاصة. وفضلًا عن ذلك فإن رصيدًا فلسفيًّا من معرفة الله سيزودنا بمعيار مستقل للحكم على بعض القضايا الدينية، وعلى هذا النحو يقيم سلطة مستقلة على الإيمان نفسه أن يتوافق معها. هذه النتائج تتعارض مع رأي لوثر في الطريقة التي ينبغي أن يبقى بها الإيمان العالي على الطبيعة هبة سنية من الله.

وحتى خلال أعوامه المبكرة -عندما كان لا يزال راهبًا من أتباع القديس أوغسطين- رفض لوثر رفضًا قاطعًا صورتي حجاج اعتقد أنه من الممكن أن تتخذهما فلسفة عن الله، فإذا كانت الاستدلالات تتحرك بطريقة أولية a priori، فإن معنى ذلك أن العقل الإنساني يفترض نفسه

حائزًا على تعريف حقيقي للماهية الإلهية، وهو بذلك ينتهك سر هذه الماهية وحريتها. وكان لوثر يتفق مع القديس توما في معارضة محاولة اقتراب أولي من الله على أساس أنه جوهر خفي. غير أن لوثر سلك سبيله الخاص في إنكاره استطاعة العقل الفلسفي أن يمجد فكرة الله المحتجب، وأن يقوم في الوقت نفسه باقتراب بعدي a posteriori أي تفهم عقلي لوجود الله ابتداء من دراسة للعالم المخلوق. وهذا الاعتراض على هذه الطريقة الثانية للتفلسف عن الله قائمة على أسس أخلاقية ودينية أكثر من قيامها على أسس معرفية أو ميتافيزيقية. ويكمن الخطر هنا في أن الباحث سينبهر بالحكمة والخير والقدرة التي تفيض بها أعمال الله، وربما عزا هذه الكمالات إلى نفسه في طبيعته الخاطئة. وهكذا قد ينتهي به الأمر إلى إنكار الوحي، وإلى تخيل إله على صورته. وهكذا قد ينتهي لوثر إلى أن «الله لا يوجد إلا في صليب المسيح وعذابه»، مادام الناس لا يتعلمون إلا من هذا وحده قبول طبيعة الله كما يظهرها لنا، ويستخدمون هذه المعرفة في طاعة الإيمان[17]. وكانت لغته العنيفة التي يستعملها عند الحديث عن بحث العقل الطبيعي في الله يحركها في أغلب الأحيان خوفه من أن يبحث الناس عن الله في شيء آخر سوى المسيح، الذي فيه يكشف نفسه لكي يحافظ على احتجاجه.

وقد يبدو جون كالفن (1509- 1564) للوهلة الأولى بعيدًا كل البعد عن موقف لوثر. فالكتاب الأول من «أسس الدين المسيحي» (1536 و1559) لكالفن يتضمن عرضًا مفصلًا هادئًا للشواهد على وجود الله في العالم المرئي، ويؤكد اتفاق الكتاب المقدس مع ما يمكن جمعه عن الله من دراسة الإنسان وأعمال الطبيعة الأخرى.

ومشكلة معرفتنا بالله هي الموضوع الرئيس في هذا الكتاب، ومن ثم فإنها تعالج معالجة شاملة.

ويعلق كالفن دلالة إيجابية على دراسة الله في العالم المخلوق أكثر مما يفعل لوثر، كما أنه يعترف بالعلوم الدنيوية اعترافًا أوسع، ولكن حين تدرس نظريته المعقدة الملتوية عن معرفتنا بالله في حدود مبادئها الهادية ومضمونها النهائي، تتضح على الفور صلة القرابة بينها وبين المواقف اللوثري.

ويستهلُّ كالفن كتاب «الأسس» بهذه العبارة التقريرية، وهي أن حكمتنا الحقيقية تتألف من معرفتنا بالله وبأنفسنا[18]. وهذا التصريح تقليدي بما فيه الكفاية، بيد أن كالفن يعتزم تفسير هذه المعرفة المزدوجة بطريقة تفصل بين آرائه وآراء الفلسفة اليونانية واللاهوت الكاثوليكي. ومع اعترافه بالتأثير المتبادل بين معرفتنا بالله، فإنه يقترح أن ننظر أولًا في معرفتنا بالله بوصفه خالقًا وفاديًا في الوقت نفسه. وعلينا أن نتعرض في البداية للإله الخالق من حيث تجليه في العالم المرئي، ثم من حيث تجليه في الكتاب المقدس. وينبغي أن نقترب من الإله الفادي موضوع الممكنة الوحيدة، أعني عن طريق عرض السيد المسيح بوصفه موضوع الإيمان الذي يكشف عنه الكتاب المقدس بخاصة. وفضلًا عن ذلك ينبغي -خلال هذا العرض- أن نشير دائمًا إلى طبيعة الإنسان نفسه، منظورًا إليه بوصفه مخلوقًا وكائنًا خاطئًا يحتاج إلى الوحي والفداء.

فإذا لم يضع المرء نصب عينيه هذا الترتيب في تناول الموضوعات كان خليقًا أن يتلقى الانطباع الخاطئ بأن كالفن يسعى إلى إقامة فلسفة عن الله إلى جانب اللاهوت المقدس. والواقع أن خطة كتابه «الأسس» لا تسمح في يسر بانفصال ثلاثي للموضوعات الجزئية. فالإنسان يستطيع أن يفصل تفسير الإله الخالق عن تفسير الإله الفادي، كما يستطيع بعد ذلك أن يركز على شهادة الأشياء المتناهية عن الإله الخالق مع غض النظر عما يذكره الكتاب المقدس عن الإله الخالق، وأخيرًا، يستطيع المرء أن يفصل مشكلة معرفة الله عن أي اعتبار للإنسان في حالته الفعلية من الغواية والظروف العينية التي ينظر منها إلى الطبيعة. وبهذا التضييق الثلاثي للمذهب، يمتلك المرء في الظاهر فلسفة كالفنية عن الله. بيد أننا لا نصل إلى هذه النتيجة إلا بتشويه البناء المتكامل لفكر كالفن وحركته، وهما يتطلبان الاحتفاظ بكل الروابط والصفات في كامل قوتها بوصفها سياقًا إجماليًّا ينبغي أن نفسر في إطاره ملاحظاته عن مشاهدة الله في العالم المخلوق.

والحقيقة أن ما في تناول كالفن للمشكلة من أصالة وجدة راجع إلى ما يمكن أن يسمى بالمنهج الديالكتيكي في الكشف المطرد عن شروط أي معرفة بالله وحدودها[19]. فالقارئ لن يكون في موقف يسمح بتحديد طبيعة ومدى معرفتنا بالله كما يتجلى في أعماله- إلا إذا وضعت أمامه المبادئ المتعلقة بالموضوع جميعًا، ذلك أننا لا نستطيع- بعد خطيئتنا- أن نفهم التجلي الموضوعي للإله في الإنسان والطبيعة فهمًا متميزًا حقيقيًّا دون معونة الوحي العام للإله الخالق الذي أنزله في الكتاب المقدس. وفضلًا عن ذلك، فإن الإله الخالق لا يعرف إلا في الإيمان المتجاوز للطبيعة. ذلك الإيمان الذي يؤمن به الصفوة في الإله الفادي كما يتجلى في السيد المسيح، وحينئذ لا تبدو دراسة الشواهد اللاهوتية في الطبيعة سطحية، وإنما تستند باطنيًّا إلى هداية الكتاب المقدس، وإلى ما في الإيمان المسيحي من قدرة على الإحياء، هذا إذا كان لها أن تمنحنا أي معرفة يقينية واضحة بالله. ومن خلال هذا العرض التدريجي لكل الظروف المحيطة، يجعلنا كالفن نحس بالمدى الكامل لنزعته الإيمانية fideism ورفضه لكل فلسفة عن الله. وهذا الكشف المطرد يدعم من اكتساحه الدينامي للمناقشة في كتابه الرئيس، ولكنه يثير أيضًا عددًا من المشكلات الحادة فيما يتعلق ببعض المسلمات التي يسمح بها في طريقه.

أما فيما يتعلق بالإله الخالق، فقد بحث الناس عمَّ إذا كان موجودًا، وما ماهيته في ذاتها، وما موقفه منا، ويستبعد كالفن كل دراسة للماهية الإلهية في ذاتها:

فهي سر متعال يظل إلى الأبد محتجبًا عنا ولا نستطيع إلى بلوغه سبيلًا، وما من ملاءمة محددة يمكن أن يصنعها الله لكي يقيم نسبة بين طبيعته اللامتناهية والعقل المتناهي، وبالتالي كان من العبث أن نسأل عن ماهيته في ذاتها. وفي هذا المجال يوجه كالفن شطرًا من نقده للمعاصرين من أتباع أبيقور ولوكريتيوس اللذين كانت كتاباتهما قد لقيت إحياءً لها في عصر النهضة الإيطالي الفرنسي. فهؤلاء الفلاسفة عندما يحاولون تصوير الطبيعة الإلهية في ذاتها يتأرجحون بين تصويرها كغبطة مغلقة على ذاتها، وبين تصويرها كخلاء تام. أما التصور الأول فيحبذ الرأي القائل بأن الله لم يكشف عن نفسه بوصفه فاديًا، على حين أن فكرة «الألوهية» بوصفها فراغًا لا تبعد إلا خطوة واحدة عن الإلحاد. بيد أن هناك هدفًا آخر يضعه كالفن نصب عينيه ألا وهو موقف اللاهوت النظري الذي دمغه لوثر فعلًا بأنه يضعف إسهام العوامل الدينية والأخلاقية في الوصول

إلى معرفة صحيحة بالله. فما من عقل نظري -بالغة ما بلغت جرأته وتحليقه- يستطيع أن يقتحم قلعة الذات الإلهية، مادام الله لا يمكن أن يُفهم إلا بوسائله الخاصة، أعني من خلال حالات تجليه الخاصة. وهنا لا يفترق كالفن كثيرًا -كما يظن- عن رجال اللاهوت الكبار في العصر الوسيط، أما خصمه الحقيقي فيجده متمثلا في جيوردانو برونو.

ولا يميل كالفن بأكثر مما يميل نيقولا دي كوسا أو لوثر- إلى إثارة اعتراضات خاصة على معرفتنا بأن الله موجود. ومهما يكن من أمر، فإنه أكثر استعدادًا من لوثر- تماشيًا مع تربيته الإنسانية في الاستعانة بالمصادر الوثنية، ولاسيما أفلاطون وسينيكا وشيشرون- في شرحه للأساس الطبيعي للمعرفة. ومعرفتنا الطبيعية بالله مستمدة من مصدرين: الفطرة والتجربة: «أما أنه يوجد في العقل الإنساني، وبالفطرة الطبيعية حقًّا- إحساس بالألوهية، فشيء نؤمن به بلا مناقشة، ما دام الله نفسه، وقد أراد أن يمنع أي إنسان من التظاهر بالجهل، قد منح الناس جميعًا فكرة عن ألوهيته»[20]. وليس الإحساس بالألوهية عضوًا خاصًّا للمعرفة، ولكنه هو نفسه الوعي بالإله الحقيقي الذي يبعثه فينا تلقائيًّا تكويننا الطبيعي، والذي يثبته تثبيتًا لا يُمحى في عقولنا. وهنا يستعير كالفن من سينيكا وشيشرون كثيرًا، ولكنه يضع هذه الفكرة بحيث تتمشى أيضًا مع اهتماماته اللاهوتية. والسمة الطبيعية لهذه المعرفة تضمن في وقت واحد صحتها ضد النزعتين الشكية والإلحادية، وتضع الحدود دون ما يمكن أن نستخلصه منها. ومن الأسباب التي جعلت كالفن حريصًا على إنكار أن الخطيئة قد حطمت طبيعتنا الجوهرية رغبته في الاحتفاظ بأساس متين للمعرفة الفطرية بالله التي توجد حتى في «حطام صورة الله»، أعني في الإنسان الخاطئ. ويشير الطابع التلقائي الذي يتسم به هذه المعرفة إلى طبيعتها البسيطة وإلى وجودها العام في جميع العقول، بحيث لا تصلح أساسًا لأي مباهاة بحدة ذكائنا. أما أنها محفورة في عقولنا حفرًا لا سبيل إلى محوه، فمعناه أن الناس جميعًا مسؤولون دائمًا عن الاعتراف بالله، ولا عذر لهم إن لم يفعلوا ذلك.

وبتأثير هذا الدافع الطبيعي، يؤكد العقل الإنساني وجود الله بوصفه الصانع الوحيد للعالم، وبوصفه متميزًا عن آيات قدرته، وبوصفه مُطالِبًا لنا بالعبادة. وهذا هو الإله الحقيقي كما يدعو إليه الكتاب المقدس، بيد أن إحساسنا بالألوهية لا يتضمن معرفة كفاء له. وحتى في الإنسان الخاطئ ثمة عشق طبيعي للحقيقة، ورغبة في إكمال معرفته الفطرية الأولية بالله. ولهذا، فإنه يفحص -بالإضافة إلى فطرته الداخلية- تجربته عن العالم والتاريخ الإنساني بحثًا عن معرفة إضافية بالطبيعة الإلهية. ويسلم كالفن بأنه رغم أن الماهية الإلهية محتجبة في جلالها اللامتناهي، فإن الله يحقق بعض كمالاته في العالم المخلوق. ولا وجود لأي عقبة داخلية تحول دون اكتشافنا للإله الخالق في أفعاله نحونا، مادام فعل الخلق نفسه يقتضي نوعًا من التوافق بين الله والذكاء الإنساني. غير أن الدراسة التجريبية لهذا التحقق تعتمد أيضًا على الوضع العيني للباحث الإنساني حين يحاول فعلًا إدراك دلالة أعمال الله.

وعند هذه النقطة، يميز كالفن تمييزًا حاسمًا بين التجلي الموضوعي لله في العالم (ويتضمن الكون المرئي، والإنسان، والتاريخ الإنساني)، وإدراكنا الذاتي لهذه البينة، بين ما يظهره الله وبين ما نستطيع هنا والآن أن ندركه عن «طبيعته». أما فيما يتعلق بالتجلي الموضوعي الطبيعي، فإن أحدًا

لم يتفوق حتى الآن على كالفن في تمجيده للشهادة الواضحة على وجود الله في الأشياء المخلوقة. فهو لا يؤكد بقوة في «الأسس» فحسب، بل في «موعظة كنسية جنيف» (1545) أيضًا أنه إلى جانب كلمة الله الموحى بها «هناك أيضًا العالم نفسه كضرب من المرآة، يمكن أن نشاهده فيها، من حيث مقدار ما يتعلق بنا من معرفته»[21]. فأعمال الله تحمل علاقة قدرة صانعها التي لا يعتريها النقص، ورحمته، وحبه الأبوي، وعنايته، وعدله، وغير ذلك من الكمالات. فإذا جمعنا هذه الصفات، رأينا أنها تؤلف معًا «قدرات» الله وكمالاته الظاهرة وهو الذي يخلق أشياء أخرى من أجل مجده، وكشاهد جلي على مصدرها الإلهي.

ومع ذلك فإن السؤال الحاسم حقًّا هو: هل يستطيع عقلنا الإنساني أن يفرق بين هذه العلامات الموضوعية على طبيعة الله، وبين تجربتنا عن العالم؟ يصر كالفن على أنه لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال دون الإشارة إلى الإنسان الخاطئ الذي لا يعرفه الفلاسفة الوثنيون، والذي لا يفسره المدرسيون الكاثوليك تفسيرًا صحيحًا.

فلو أن آدم ثبت على حالته الأصلية من استقامة العقل والإرادة والعواطف، لاستطاع الإنسان أن يدرك في يسر كمالات الله في مرآة أعماله، ولكانت هناك نسبة كافية بين التجلي الموضوعي في الطبيعي، وبين التنوير الذاتي في عقولنا، لضمان معرفة متميزة يقينية بالله الخالق في علاقته بمخلوقاته. بيد أن خطيئة آدم حرمت الجنس البشري من سلامة العقل والقلب اللازمة لاكتساب مثل هذه المعرفة والمحافظة عليها. لقد كان الإنسان على صورة الله بفضل تكامله الأصلي. فلما كانت الخطيئة، تكدرت الصورة، بل كادت تتحطم، تاركة وراءها حطاما، وأثرًا منها. بيد أن ذكاء الإنسان لم ينمحِ، وإنما فسد إلى درجة أن جذواته الخابية من المعرفة الفطرية بالله قد أخمدتها الظلمة، وأطفأتها جميعًا. وفي هذه الحالة الوضيعة، أصبح من المحال اكتساب معرفة واضحة ثابتة بطبيعة الله، وإقامة علاقة دينية طيبة معه على أساس تجربتنا للطبيعة واستدلالنا المبني عليها. واستمر تجلي الله الموضوعي في العالم بكامل قوته، غير أن الناس فقدوا الظروف الفائقة على الطبيعة التي تمكنهم وحدها من مشاهدة السمات الإلهية في هذه المرآة مشاهدة ذاتية.

وليس لاتناهي الله، أو تناهي الإنسان، هما سبب استحالة قيام فلسفة عن الله، وإنما ترجع هذه الاستحالة إلى خطيئة الإنسان التاريخية، فنحن لا نستطيع بالوسائل العقلية الطبيعية أن ننمي إحساسنا الأولي بالألوهية، أو استدلالنا المستمد من تجربة العالم، لنجعل منهما «معرفة متميزة، صلبة، يقينية» بالله[22].

وليس معنى هذا أن الإنسان الخاطئ يكف عن البحث في العالم عن شواهد على الله، أو أنه على وعي تام بمحنته قبل أن يوحي إليه الله بكلمته. ويقارن كالفن موقف الجنس البشري الأليم بحالة مسافر في ليل عاصف، حين تضيء له لمحات من البرق في لحظات خاطفة الأرض البعيدة، ولكنها لا تلقي شعاعًا من ضوء ثابت على طريقه المؤدي إلى غايته النهائية، أو تكشف له عن صورتها المحددة. فالومضات التي يستطيع عقلنا القاصر أن يجمعها من أعمال الله عاجزة عجزًا أساسيًّا عن تكوين معرفة طبيعية يقينية واضحة. سواء بالنسبة للإنسان العادي، أو بالنسبة للفيلسوف. واللمع القلائل التي تصلنا عن حقيقة الله من خلال التجربة تمتزج بتصورات زائفة،

وتشوهها شهوات شريرة، وبالتالي فإنها تصبح غير ملائمة بالضرورة لوضع فلسفة عن الله. ومناقشة كالفن لا تنصب على الحاجة إلى وحي متعال على الطبيعة فحسب، ولكنها تنصب أيضًا على استحالة المعرفة الطبيعية الفلسفية بالله.

وحين يشير المرء إلى إنجازات الجنس البشري العقلية والثقافية الكبرى بوصفها علامة على حيوية الذكاء الإنساني، حتى ولو كان ذلك بمعزل عن الفضل الإلهي، يضع كالفن في مقابل هذا كله تفرقة بين الأشياء الأرضية والأشياء الإلهية. فهو على استعداد للاعتراف بكفاية الذكاء المنطلق في الفنون الحرة والعلوم والتقنيات والمسائل الاجتماعية. وهذا الاعتراف يضفي عمقًا ومرونةً على وصفه للوضع الإنساني، ولكنه لا ينجح في المسائل الإلهية أو في معرفة الله. ففي هذا المجال يقرر كالفن صراحة «أن أكثر الناس عبقرية أشد عمى من الخلدان.. والعقل الإنساني في المسائل الإلهية غبي أعمى»[23]. ولا ينبغي- على أي حال- أن يفهم غباء الإنسان الخاطئ وعماه بمعنى سلبي صرف، ولكن بحسبانهما استعدادًا ديناميًّا شديد الخصب لتكوين تصورات زائفة وثنية عن الله. ولقد كان كل من مونتاني Montaigne وفرنسيس بيكون مهتمًّا بالدعوى القائلة أن العقل الفردي عبارة عن مصنع معقد كاللابرنت ينتج دون انقطاع أوثانًا ويصرف العبادة عن الله الحقيقي إلى الأشباح التي يصنعها. وللتدليل على ما يقول يذكر كالفن محاولات الفلاسفة لاستبدال المصادفة والطبيعة، والعقل الكوني المحايث بالإله المتعالي.

ولن تكون لنا عيون نرى بها حضور الله وظله في الأشياء المخلوقة حتى نستنير بالإيمان، فبالإيمان المتجاوز للطبيعة وحده، نستطيع أن ندرك أن الأشياء المرئية هي حقًّا آثار الله الخالق وصورته، ومن خلال نور «الروح» العالية على الطبيعة، نتمكن من الإيمان بحقيقة كلمة الله، كما يكشف عنها الكتاب المقدس، وحينئذ فحسب نفهم شهادة أعماله المخلوقة. ويعزو كالفن إلى الكتاب المقدس وظيفة ثلاثية يتعلق بمعرفتنا بالله الخالق[24]. فهذا الكتاب يقوم أولًا بتركيز انطباعاتنا العابرة المبعثرة عن الله ويثبتها، تلك الانطباعات التي نتلقاها في بداية الأمر في إحساسنا بالألوهية، وفي تجربتنا عن الأشياء المرئية. وثانيًا، لا يعمل الكتاب المقدس على توحيد خواطرنا الطبيعية عن الطبيعة الإلهية فحسب، بل يقوم بتوضيحها أيضًا. فهو يعطينا إدراكًا متميزًا واضحًا عن «القدرات» الإلهية أو الكمالات الظاهرة، مستبعدًا التشويهات والشكوك التي تحيط بالتأمل الطبيعي. وفضلًا عن ذلك فإن تعاليم الكتاب المقدس عن الله الخالق تضيف بعض المعلومات الخاصة التي تزودنا بها الأعمال المرئية: ومنها أن الله ثلاثي التوحد (أي ثلاثة في واحد)، وأن عنايته خاصة وعامة على السواء. وهكذا يمدنا الكتاب المقدس بالمشاهد التي لا غنى عنها للنظر في مرآة العالم، ولرؤية جوانب من الطبيعة الإلهية لا يفصح عنها العالم الظاهر.

ولعل الوظيفة الثالثة للإيمان بكلمة الله هي أهم هذه الوظائف جميعًا: أن نخلص عقولنا من الأصنام، ونصرفها إلى معرفة الله الحقيقي وعبادته. فعن طريق الإيمان الذي يغذيه الكتاب المقدس وحده، نستطيع أن نعرف عن يقين أن العالم لا تحكمه المصادفة، وأن الله المتعالي متميز تمامًا عن أي عقل كوني، أو عن أي وثن آخر من أوثان الفلسفات الإنسانية. ولكن كما يعكف الإنسان على الأصنام مدفوعًا بغروره على تكوين رأيه الخاص عن الأشياء، فكذلك يتوقف الانصراف عن تلك

الأصنام على التغلب على حالتنا الفاسدة واستبدال طاعتنا لشهادة الله عن تلك الأصنام على التغلب على حالتنا الفاسدة واستبدال طاعتنا لشهادة الله عن نفسه بغرورنا الذاتي. وهذه الطاعة التي تخلقنا من جديد، ليست ممكنة إلا حينما نؤمن بالمسيح كشفيع لنا. فالتسليم بالله الخالق في حد ذاته لا يكفي للخلاص، وهو إيمان حي من حيث هو جزء لا يتجزَّأ من تسليمنا بالإله الفادي، وهنا فحسب، يستعيد الإنسان وضعه بوصفه صورة الله، وبالتالي يكتسب النور الذي يرى به الإله الخالق ويتبعه.

فهل هناك مكان في مذهب كالفن للاهوت طبيعي، أو لفلسفة عن الله؟ إنه هو نفسه لا يقدم لنا إجابة حاسمة، غير أن الدلائل تشير إلى إمكان قيام نوع متميز من اللاهوت الطبيعي، لا يكون فلسفة عن الله. فإذا أخذنا كلمة «طبيعي» بمعناها الموضوعي الصرف، كان لا بد أن نضع في اعتبارنا تجلي الإله في الطبيعة المرئية، وأن نقوم بدراسة لهذا التجلي. فاللاهوت القائم على الكتاب المقدس لا يتألف من قراءة الكتاب المقدس فحسب، بل من البحث في العالم الطبيعي الذي يوجهه الكتاب المقدس أيضًا. بيد أن الإيمان المتجاوز للطبيعة هو الذي يمدنا بالمشاهد التي نطالع فيها حضور الله في الطبيعة. ومن الممكن قيام لاهوت أو معرفة دينية عن الطبيعة، ولكنها تظل معتمدة باطنيًّا على الإيمان بكلمة الله، ولا يمكن أن تنمو نموًّا صحيحًا من النور الطبيعي للذكاء الإنساني، أو من النظام الطبيعي للاستدلال. ولاهوت كالفن الطبيعي يفحص البينة التي تقول على الله في العالم عن طريق التأكد من صحة ما أدركناه فعلًا عن الله من الكتاب المقدس، ويستمد هذا اللاهوت قوته البرهانية كلها من حضور الإيمان بكلمة الله.

فإذا أردنا أن نحدد ما إذا كان من الممكن قيام فلسفة «كالفنية» عن الله بأي معنى آخر، كان لزامًا علينا أن نستعرض الجهات الثلاث لمعرفة الله، وهي: الفطرة، الاستدلال من التجربة، والإيمان العالي على الطبيعة. أما المعرفة الفطرية بالله فمحدودة في مضمونها تحديدًا صارمًا، وهي أقرب أن تكون اقتناعًا تلقائيًّا من أن تكون مذهبًا قائمًا على العقل. ويشير إليها كالفن بوصفها بذرة للمعرفة والدين، ولكنه يصفها بأنها بذرة لا تتوافر لها الوسائل الطبيعية للنمو حتى تصبح معرفة فلسفية متميزة منظمة عن الله. والوسائل الطبيعية هي التي يمدنا بها استدلالنا من تجربة العالم. غير أن القرار اللاهوتي يتدخل هناك ليمنع أي تطوير فلسفي للمعطيات. فقد نختطف- نحن الخلدان الإنسانية- بصيصًا عابرًا من الضوء، بيد أن قانون طبيعتنا الخاطئة هو تشويه البنية من خلال أوهامنا العقلية. والمسألة عند كالفن ليست مجرد حقيقة تاريخية، بل «مبدأ أولًا، فكلما عزونا إلى الله شكلًا ما، تلوث مجده بأكذوبة نكراء»[25]. ولا يستطيع الإنسان الخاطئ أن يقيم مذهبًا فلسفيًّا حتى ولو كان ذلك من أبسط مجموعة من الحقائق الدائمة التي تثبت وجود الله، والتي تميزه تمييزًا صحيحًا عن عالم الأشياء المتناهية.

وكذلك لا تستطيع الطريقة الثالثة للمعرفة التي هي الإيمان العالي على الطبيعة، أن تنشئ الإنسان نشأة جديدة تسمح له بوضع فلسفة طبيعية عن الله. وفي كلتا الحالتين: حالة الاستقامة الأصلية، وحالة الولادة الجديدة، تكون صورة الله في الإنسان نورًا عاليًا على الطبيعة يأتي إلى أفهامنا من الخارج. الإيمان نور موجود «في» عقولنا، ولكن حتى تلقيه، لا وجود لنور طبيعي «من» العقل يستطيع أن يقترب من الله عن طريق منهج فلسفي. والاستخدام الوحيد الذي يستخدم فيه كالفن

المعرفة الفطرية والتلميحات التدريبية إلى الله استخدام لاهوتي: ولا أثر لهما في مذهبه أكثر من أنهما يجعلان البشر الخطاة دون أعذار في آرائهم الوثنية والفلسفية.

ومع أنه كان على وعي تام بالحركة الشكية الوليدة في فرنسا المعاصرة ومع أنه انتفع بالنقاش الشكي بين تباين الآراء الفلسفية، إلا أن موقف كالفن من معرفة الله كان مذهبًا إيمانيًّا fideism يلهمه اللاهوت، ولا يلهمه الشك. وكان يحتج بأنه إذا كان الإيمان المنقذ يحمل في طياته تجديدًا كاملًا للإنسان، فإن أثر الخطيئة ينبغي أن يكون رد الإنسان مجموعة طبيعية من القوى التي لا تستطيع أن تربط نفسها بالله ارتباطًا دائمًا متميزًا. وهكذا أدخل في تعريفه «للمعرفة الحقيقية الصحيحة بالله» خضوعًا صوريًّا للوحي وللطريقة المسيحية في عبادة الله[26]. وكل ما لا يهتدي بهذا المعيار لا يمكن أن يكون إلا لمحة مشوشة عابرة مضللة لا تستطيع أن تؤلف علمًا فلسفيًّا. ومن خلال هذه الطريقة اللاهوتية الخالصة في التفكير أدمج كالفن (كما فعل بسكال بعد قرن من الزمان) مسألة المعرفة النظرية الصحيحة بالله بمعرفة تسعى إلى الخلاص ويحركها القلب، ولما كان الفلاسفة لا يقدمون إلينا هذه المعرفة الأخيرة، فقد أخذ هذا أساسًا كافيًا لاستبعاد أي مذهب فلسفي حقيقي عن الله.

ومهما يكن من أمر، فإن النتيجة القائلة بأن التفكير الفلسفي عن الله يتمخض دائمًا عن آراء متناقضة وثنية.. هذه النتيجة لا ترجع إلى تحليل مباشر لفلسفات في الله، ولكنها استدلال من المقدمات اللاهوتية التي وضعتها نظرية كالفن في الخطيئة ومن إيمانه بالكتاب المقدس. ومذهبه لا يسمح بالعمليات ذات الطابع الفلسفي كالنقد الذاتي، والتحسين المنهجي، والتطوير التدريجي لنواة الحقيقة السلمية عن الله المكتسبة من خلال التفكير التجريبي. فإذا وضعنا هذه الأمور جميعًا في اعتبارنا، كان علينا أن نخترق الحائل اللاهوتي المتزمت الذي أقامه كالفن، وأن نفحص ما وضع من فلسفات عن الله في كل مرحلة من مراحل التاريخ الإنساني فحصًا مباشرًا.

(3)

برونو: فلسفة عن الله بلا وحي

عكس جيوردانو برونو (Giordano Bruno (1548- 1600 في خضم حياته العاصفة تلك الفورة العقلية التي اتسم بها عصر النهضة في أواخره، كما عكس الانقلابات الدينية، والثورة العلمية التي كانت في سبيلها إلى الظهور. بدأ حياته راهبًا دومينيكيًّا، ولكنه خلع ثوب الرهبنة، وخرج على الكنيسة الكاثوليكية. وكتب بعنف محموم في أثناء مقامه في إنجلترا على عهد الملكة إليزابيث الأولى، ودافع عن تعاليمه الجديدة ضد النزعة الأرسطية السائدة في كلية الآداب بباريس، وغازل مدينة فتنبرج التي عاش فيها لوثر، كذلك مدينة جنيف التي عاش فيها كالفن غزلًا خفيًّا، ولكنه لم يلبث أن عاد إلى إيطاليا، وهناك لم يلق إلا الاعتقال، ثم الإعدام حرقًا بتهمة الزندقة. وكانت كتاباته -مثلما كانت حياته- متدفقة تدفقًا غنيًّا يكاد يتسم بالوحشية، فهي تخلق أحيانًا تحليقًا شاعريًّا، وأحيانًا تذوب في عدم الاتساق، ولكنها لم تطمس قط رؤيته الحية للكون، وهي الرؤية التي نبعت منها هذه الكتابات. وفي مكان المركز من هذه الرؤية كان ثمة مفهوم عن طبيعة الله وصلة الإنسان به، خرج بها برونو عن التعاليم المسيحية، وسبق بها أيضًا الوضع العلمي المعاصر. وعلى الرغم من أنه لم يكن يشعر بالاستقرار في أي جو من الأجواء العقلية السائدة في عصره، إلا أنه مهد لظهور اسبينوزا تمهيدًا ملحوظًا، كما أنه عبر تعبيرًا كلاسيكيًّا عن مذهب شمول الألوهية pantheism بوصفه مذهبًا في واحدية الجوهر والطبيعة monism of substance & nature.

ولم يكن خروج برونو على الإيمان المسيحي مجرد حادثة عابرة، بل كان عاملًا حاسمًا في تشكيل فلسفته عن الله. فهو لم يسعَ إلى إعادة صياغة معنى الإيمان العالي على الطبيعة، أو إلى إصلاح نتائجه الأخلاقية، ولكنه يرفض ببساطة أي تسليم بالوحي على أنه حقيقة (سواء في صورته الكاثوليكية أو البروتستانتية)، كما يرفض أن ينظر إلى الأخلاق المسيحية بوصفها سبيلًا إلى السعادة الإنسانية. ولقد كان قادرًا- خلال حياته الناضجة- على الانتقال من طائفة دينية إلى طائفة دينية أخرى؛ لأنه لم يكن ينظر إلى تلك الطوائف جميعًا بوصفها حاملة للحقيقة عن الله، ولكن بوصفها مقومات في المجتمع المدني[27]. وكان يستطيع أن يدَّعي كذلك أنه لا وجود لصراع بين فلسفته وبين المذاهب المسيحية؛ لأنه كان ينظر إلى فلسفته على أنها المفسر الوحيد للحقيقة، ولم يكن برونو يؤمن بالدعوى المسالمة القائلة بحقيقتين إحداهما للاهوت والأخرى للفلسفة، بل كان يدعو- على النقيض من ذلك- إلى نظرية صارمة ذات حقيقة واحدة تحتوي فيها الفلسفة وحدها على معرفة واضحة صريحة بالله والإنسان والطبيعة. وكان لا يرى اللاهوت إلا أداة عملية للمحافظة على المسيحية المستقرة ولتنظيم السلوك العام. ولا يراه علمًا نظريًّا وعمليًّا قائمًا على الحقائق الموحى بها. وفي هذه أيضًا سبق موقف اسبينوزا من الوحي واللاهوت.

ولا يشير برونو إلى التفرقة بين النور العالي على الطبيعة والنور الطبيعي للعقل؛ إلا ليبين أن الأول خارج على نطاق الفلسفة ولا يتفق معها أساسًا. وهو يضع قواعد ثلاثًا لمن يتبعون موقفه: فلا بد أولًا أن يكونوا على حظ وافر من التأمل يكفي للتميز بين الآراء المتلقاة عن الإيمان العالي على الطبيعة، وبين الآراء القائمة على بينة الطبيعة. ولا بد ثانيًا أن يشيدوا فلسفة بأكملها على نور عقولهم وعلى الطبيعة. ولا بد ثالثًا أن تكون عندهم الشجاعة على نقد السلطات الفلسفية الشهيرة[28]... والقاعدتان الأوليان موجهتان ضد اللاهوتين المسيحيين، والثالثة ضد حليفهم الرئيس: أرسطو. ولا يدافع برونو عن مجرد حق للفلسفة في التطور وفقًا لشواهدها الخاصة ومناهجها، ولكنه يريد أن يخلصها من كل تأثير للوحي فيها، كما أنه يعامل الوحي بوصفه معاديًا للتعقل والفلسفة عداء جوهريًّا. وهذا الموقف يفصل برونو عن نيقولا القوساوي فصلًا حاسمًا، على الرغم من دينه الفادح لسلفه الألماني في كثير من النقاط. فهو لا يستطيع أن يتفق مع نيقولا على أن الوحي في نطاق الفلسفة، أو أن له مضمونًا معقولًا خاصًّا به. كما لا يستطيع برونو أن يتفق مع كالفن على أن تفسير الكتاب المقدس للطبيعة التفسير الحاسم في معرفة الله، أو أن الدراسة العقلية لله ينبغي أن يحكمها باطنيًّا نور الإيمان. وما يدفعها إلى معارضة نيقولا القوساوي وكالفن فيما يتعلق بتأثير الإيمان في العقل المتفلسف هو تأييدهما الواضح الحازم للشهادة اليهودية- المسيحية بإله متعال. والواقع أن معارضة برونو لأي حقيقة صادرة عن الوحي أو لأي تأثير للإيمان في العقل لا يمليها أساسًا استقلال الفلسفة، بل مذهبه في واحدية الجوهر monism of substance.

والهدف الأولي لبرونو هو أن يغلق على الفلسفة دون الوحي بطريقة تجعلها منحصرة في الطبيعة تمامًا، من حيث إن الطبيعة جوهر فريد إلهي ذو حالات أو ظروف متناهية متعددة الأشكال. والفيلسوف الذي يستجيب لمقتضيات برونو لا يمكن أن يقبل -بحكم تعريفه- أي شيء يناقض هذا المفهوم للطبيعة، ومن ثم، ينبغي أن ينظر إلى نور للإيمان عال على الطبيعة وموضوعه لا بوصفهما فارغين من المضمون فحسب، بل مستحيلين أيضًا. وهكذا، كان الاختلاف الرئيس بين اللاهوتي والفيلسوف هو أن هذا الأخير لا يعترف بأي خالق متعال أو بمبدأ أول يكون متميزًا في وجوده عن الكون اللامتناهي نفسه. وحين يؤكد برونو أنه يتحدث بوصفه مجرد «فيلسوف للطبيعة»، فإنه يقصد أن مبدأه السلبي الأول هو أن ينظر إلى خالقٍ حر متعال، وعالم متكثر في جواهره المتناهية، على أنهما أمران يتنافيان مع نظام الوجود الطبيعي، وبينة قدرتنا العارفة[29].

أما في الجانب الإيجابي، فتتعرض فلسفة برونو للإله الذي هو «المبدأ والعلة، من حيث إنه هو الطبيعة نفسها، أو من حيث إنه يتجلى لنا في نطاق هذه الطبيعة وفي ثناياها»[30]. الله والطبيعة الجوهرية شيء واحد. والتجلي الوحيد المسموح به لهذا الإله هو التجلي الطبيعي: والمبدأ الإلهي أو العلة الأولى تتحقق في الأعراض والمظاهر من خلالها، تلك الأعراض والمظاهر التي تحيط بميدان تجربتنا. وليس هناك علو واقع جوهري لله على الطبيعة المحسوسة، ولكن ثمة تقدمًا لا ينتهي للذكاء الإنساني والحب صوب جوهر الطبيعة اللامتناهي نفسه. وبرونو -شأنه في ذلك شأن نيقولا دي كوسا وكالفن- يؤمن بإلهٍ لا سبيل إلى معرفته أو التعبير عنه. غير أن إلهه مجهول لا من حيث واقعيته اللامتناهية وعلوه الحقيقي على الكون، ولكن من حيث اتساع الكون نفسه، وعدم

التناسب النسبي بينه وبين الطريقة الإنسانية في المعرفة والحب، وتستند نظرة برونو إلى فعل قوي من الإيمان الطبيعي في لا تناهي الكون وتطابقه مع الله، كما تعبر عنه قصيدته «عن الحب»:

العلة، المبدأ، والواحد الأبدي

الذي منه يخرج الوجود والحياة والحركة،

والذي يمتد بنفسه طولًا وعرضًا وعمقًا.

إلى كل من في السماوات، أو على الأرض، أو في الجحيم،

بالحس، والذهن، والعقل، أدرك

أنه ما من فعل أو مقياس أو حساب يمكن أن يفهم

تلك القوة، وتلك السعة، وذلك العدد...

والقلب الجاحد، والروح المنحرفة، والجرأة الطائشة....

لن تكفي لنشر الظلمة من حولي،

ولن تسدل غشاوة على عيني،

ولن تنجح أبدًا في حرماني من تأمل الشمس الجميلة»[31].

وإنه ليكشف عن حب حار لما في الطبيعة الحية من رحابة وألوهية، وعلى هذه الطبيعة يغدق كل ما يملكه المزاج الديني من تكريس وحماسة.

ويصور موقف برونو الانتقالي من النزعة الإنسانية في عصر النهضة إلى العصر العلمي الحديث تصويرًا جيدًا نوعين من الأدلة يتخذهما للدفاع عن لاتناهي الكون.

فهو يهيب إهابة تقليدية بصفة القدرة الإلهية لكي يثبت هذه النقطة بطريقة استنباطية. فإذا كانت قدرة الله بوصفها علة لامتناهية ومتعينة بطبيعته الكاملة اللامتناهية، فلا بد أن تكون نتيجة هذه القدرة لامتناهية أيضًا. هؤلاء الذين ينكرون لاتناهي الكون، ينكرون أيضًا لاتناهي الله، بوصفه العلة الأولى القادرة قدرة لامتناهية. ومهما يكن من أمر، فإن برونو يعزف نغمة حديثة حين يلجأ إلى بحث كوبر نيقوس بوصفه التعزيز العلمي لرأيه عن الكون اللامتناهي. وهذا اللجوء لا يتخذ شكل دراسة عرضية لمناهج علم الفلك وكشوفه، لكنه مجرد تماثل يؤدي إلى ضرب جديد من التصور للكون. والواقع أن رؤية برونو لكون لامتناه يحتوي على عوالم حية لا حصر لها يتجاوز عالم كوبرنيقوس الشاسع جدًّا وإن كان لا يزال متناهيًا. وبرونو مفكر فريد من حيث إن خياله قد اشتعل «بعلم الكون» cosmology المولود حديثًا، حتى قبل مرحلة اكتشاف التلسكوب، ذلك

الاكتشاف الذي أثار في عقول دن Donne وميلتون وغيرهما من شعراء القرن التاسع عشر صورة عوالم لا حصر لها تختفي بينهما الفواصل والحدود[32].

ولقد أوحت إليه النظريه الكوبرنيقية بإمكان التوسع في مراجعه أفكارنا العادية القائمة على الحواس عن المكان والحركة؛ لتصبح هذه المراجعة نقدًا شاملًا «للأفق المتناهي» الذي تقدمه لنا الحواس، فإذا كنا مخطئين في تصورنا للعلاقة بين الشمس والأرض، فربما كنا مخطئين في تصورنا للكون بأسره الذي نعيش فيه، وربما كان كوننا كونًا لا محدودًا، تشيع فيه «روح عالم» جوهرية واحدة، تحقق الانسجام بين الاتجاهات المتضاربة للعوالم والقوى المتناهية. ومن هذا الحدس يتخذ برونو عقيدة جديدة لحياته، هاتفًا بأن رؤية الوحدة اللامتناهية تبهج عقله وتحرر قلبه من ذلك الخوف السخيف من الموت ومن المحن الأرضية. ومن ثم فإن فلسفة الكون اللامتناهي تحل -في رأيه- محل المسيحية بوصفها السبيل الوحيد للخلاص والسعادة. وهو يختلف ها هنا عن لوك والتجريبيين من بعده الذين لا يطلبون من الفلسفة التي تستمد إلهامها من العلم إلا شيئًا من الرضا المعقول بالحياة الحاضرة، ذلك لأنه يطلب من فلسفته أن تجعله سعيدًا، وأن تشبع تطلعاته التأملية والعاطفية جميعًا.

ولا تعترض النظرية اللاهوتية وحدها طريق هذا المشروع، بل تعترضه كذلك الفلسفة الأرسطية في الطبيعة. فعلى حين احتفظ نيقولا دي كوسا وأراسموس بمذهب الألوهية المسيحي على الرغم من هجماتهما العنيفة على فلسفة أرسطو الطبيعية، لم يكن برونو مدفوعًا في هجومه بالتقوى المسيحية، أو حتى بالكشوف العلمية الجديدة، بل كان مدفوعًا بنزعته الواحدية monistic في الميتافيزيقا والأخلاق، ومن ثم أخذ على عاتقه أن يبين خطأ أرسطو في تصور الوجود، وبالتالي إخفاقه في الوصول إلى حكمة ميتافيزيقية. وكان الدرس الرئيس الذي يريد استخلاصه من هذا الحجاج، هو أنه نظرًا لهذا الإخفاق الميتافيزيقي، فإن تفسير أرسطو للعالم الطبيعي لا يمثل حاله معصومة ضد واحدية الجوهر the monism of substance.

ولم يوجه برونو طعناته ضد أرسطو دون تميز، بل لقد أثنى عليه صراحة لتفرقته بين الميتافيزيقا والمنطق. ومن هذه الناحية كان برونو يؤثر أرسطو نفسه في أصحاب الأسلوب المشائي في باريس وأكسفورد الذين كانوا يغرقون البحث عن الواقع في محيط من البلاغة والفروق الاسمية. وكان أرسطو أيضًا مصيبًا في تحركه إلى ما وراء التفسيرات الفيزيائية الجزئية إلى نظرية ميتافيزيقية عامة عن الواقع. وأيًّا كان الأمر، فقد غاب عن ناظريه -في أثناء بحثه الميتافيزيقي- ذلك المفتاح الذي قدمه فلاسفة الطبيعة من الإغريق الأوائل، وأعني به أن المبدأين المادي والصوري متضايفان تضايفًا كليًّا وثيقًا في تكوين الوجود، فلم يستطيع أرسطو أن يرى أنه إذا كانت المادة واحدة أبدية غير قابلة للتولد ingenerable، فكذلك لا بد أن تكون الصورة الجوهرية للكون واحدة أبدية غير قابلة للتولد.

والمبدأ الجوهري الوحيد الذي يسلم برونو بأن أرسطو قد فهمه هو المبدأ المادي[33]، فعلى الرغم من أن الأستاذ الإغريقي قد كتب كثيرًا عن الصور الجوهرية، فإن الصور التي كان يعنيها لم تكن إلا صورًا عرضيةً، ذلك أن الصور الجوهرية المزعومة في الفلسفة المشائية قد حددت دائمًا على

أساس عمليات المادة وتعيناتها الجزئية، أعني أنها قد أعطيت مضمونًا عرضيًّا فحسب. ويفسر برونو الملاحظة الأرسطية القائلة بأن الفروق الجوهرية النهائية محتجبة عنا بأنها لا تزيد عن كونها اعترافًا باللا أدرية المطلقة عن الطبيعة الحقيقية للجوهر الصوري للأشياء. وفي هذه الحالة، فإن ما يطلق عليه أرسطو اسم الصورة الجوهرية ما هو إلا بناء منطقي، وبهذا يعجز عن تقديم حل حقيقي لمشكلات التباين والتغير. ويفترض برونو وجود صور كثيرة، وأن التغير الدائم يجري عليها، بيد أن هذه الصور عرضية، وكذلك التغيرات التي تجري عليها. ولا وجود لجواهر جزئية كثيرة، وإنما جوهر كلي حاضر في جزئيات كثيرة. والأشياء الجزئية التي تدركه تجربتنا الحسية ليست إلا جهات ومظاهر أو ظروفًا لجوهر كوني واحد، أو كلًّا له صورة المادة matter- form whole، ومن ثمَّ لا توجد تغيرات جوهرية. وما التغيرات الحقيقية جميعًا إلا تعديلات في الجهة «على ظهر» أو سطح هذا الكيان الجوهري الوحيد. وما دام أرسطو قد أساء فهم الطبيعة الحقيقية للجوهر والتباين والتغير فلا يمكن أن ننتظر من فلسفته أن تتضمن حقيقة الإله.

وخوفًا من أن يجاب بأن الميتافيزيقا الأرسطية قد نجحت فيما أخفقت فيه فلسفته في الطبيعة، أوضح برونو اعتماد الميتافيزيقا الأرسطية على فلسفة أرسطو في الطبيعة اعتمادًا جوهريًّا. وفي هذا المجال يستطيع اللجوء إلى بعض المدرسيين المعاصرين وإقامتهم لنظريتهم عن الإله على الفلسفة الأرسطية في الطبيعة. ومع أنه لا يتابع أفلوطين في وضعه للوحدة عبر الوجود، فإنه لا يوافق على أن معرفة الوحدة هي معيار الحقيقة الميتافيزيقية. فنحن نقترب من المعنى الصحيح للوجود والماهية بقدر ما نفهم وحدة الجوهر وعدم قابلية الكل المادي للطبيعة للانقسام. والنتيجة التي تترتب على هذا المعيار للحكمة الميتافيزيقية هي «أن أرسطو -ومعه غيره- لم يعثر على الوجود، ولم يعثر على الحقيقة. لأنه لم يدرك الوجود على أنه واحد»[34]. ولقد استخدم الفيلسوف الإغريقي كلمة «وجود» في مواضع كثيرة، ولكنها خالية من حقيقة جوهر الطبيعة الفريد، وبالتالي لم يتمكن من تنظيم أحكامنا عن الطبيعة وعن الحياة تنظيمًا سديدًا، ومعرفة الوجود في حقيقته الميتافيزيقية معناه معرفة ألا وجود إلا لجوهر واحد في الكون، وأن المادة والصورة هما مظهراه الضروريان الكليان.

وبرونو على استعداد للتسامح مع الطرائق الكثيرة المختلفة للتفلسف بقدر عدد الطرائق الموجودة لتناول المادة والصورة، ما دامت هذه الطرائق لا تزعزع تلك الحقيقة الأولية. فلا بد أن تسلم كل طريقة مشروعة للتفلسف بأن المادة إلهية، أو بأنها مظهر للجوهر الكوني، كما ينبغي أن تحبذ التأمل الإنساني للحقيقة بأن تكون قابلة للرد -من حيث المبدأ- إلى مفهوم برونو الخاص للطبيعة. وتسامحه الفلسفي يتجه إلى نزعة تعددية في الأرواح الفردية، بالمعنى المسيحي. فلا وجود لصورة جوهرية أو روح للعالم، وما الصور الفردية أو الأرواح إلا حالت جزئية وظواهر عرضية.

ولا ينتقد برونو أتباع أرسطو لمجرد أنهم أقاموا ميتافيزيقاهم على فلسفة الطبيعة، ولكن لأنهم أقاموها على فلسفة خاطئة عن الطبيعة. وهو نفسه يحاول الآن أن يضفي طابعًا مطلقًا على فلسفته عن الطبيعة، أو تحويلها إلى ميتافيزيقا، وهذا التحويل يمكن أن يتم إذا أمكن بيان أن المادة والصورة (وهما مبدآ التفسير في الفلسفة الطبيعية)، وهما أيضًا مبدآن لتفسير الوجود بعامة. والمحك الحاسم هو بيان ما إذا كانا ينطبقان على الإله أو لا ينطبقان. فما إن أزال برونو

الاعتراضات النظرية القائمة على الوحي وعلى مذهب الكثرة في الجواهر، حتى أقدم على تبسيطه النهائي للاتحاد العظيم بين المادة والصورة. فليست المادة والصورة جوهرين متمايزين، ولكنهما مظهران لجوهر واحد. ويمتد جذرهما المشترك في الجوهر الكلي للإله الذي لا يتميزان عنه إلا من الناحية المنطقية فحسب[35]. وهذا الجوهر الإلهي عينه يمكن أن يعد الموضوع الخصب أو الرحم المادي لكل الأشياء ذات الجهة تارة، والروح اللاصورية أو التدبير النشط للطبيعة تارة أخرى. فالله مادة وصورة، ذات وروح أو عقل وفعل، هو كل ذلك على السواء في أنقى حالات هويتها. ولا وجود لكائن أو مبدأ أسمى من الطبيعة في جملتها، ومن ثم كانت فلسفة الطبيعة هي النوع المشروع الوحيد من الميتافيزيقا. ومعرفة الجوهر الذي له صورة المادة معناه أن نكون على معرفة جوهرية بالله، حتى وإن كان لا يزال ثمة تقدم لا نهاية له علينا أن نقطعه فيما يتعلق بتجلياته الجزئية في الطبيعة والتاريخ الإنساني.

ويبدو أن ما دفع برونو إلى إضفاء الطابع المطلق على فلسفة الطبيعة وإحالتها إلى «واحدية ميتافيزيقية»، هو بحثه عن معرفة بالله تكون أكثر برهانية من استدلالات الفلاسفة الأرسطيين، سواء كانو عربًا أو مسيحيين، واعتراضه الرئيس على أتباع أرسطو هو أنهم يجعلون الإله علة بعيدة كل البعد، كما أنهم يجعلون الأشياء المتناهية جواهر مستقلة الوجود، لا تعتمد على الإله إلا عرضًا[36]. وعلى هذا الأساس المزدوج، لا يستطيع المرء أن يثبت وجود الله إثباتًا محكمًا.

والعلاج الذي يقترحه برونو هو ألا يُعطي الاستدلال الميتافيزيقي على وجود الله أساسًا متميزًا من التجربة، بل تعديل فلسفة الطبيعة بحيث تتولد عنها معرفة برهانية عن الله. ويضطلع بهذه المهمة بالنظر إلى الأشياء المتناهية جميعًا على أنها مظاهر ذات جهة modal وتعبيرات عن العلة اللامتناهية التي هي في الوقت نفسه المبدأ الجوهري الباطني للكون. وهذا العلاج يقضي على تباعد العلية الإلهية التي تتطابق الآن مع المبدأ الداخلي الصوري للأشياء جميعًا، كما يقضي على شبه استقلال الأشياء المتناهية التي ليست موجودات جوهرية، بل حالات (أو جهات) للجوهر الإلهي الوحيد. وعلى هذا النحو يمكن أن نتخذ من معرفتنا بالمادة والصورة استدلالًا مباشرًا ضروريًّا إلى الله، وبهذا لا نجعل فلسفة الطبيعة أشد إحكامًا فحسب، بل نجعلها بالفعل هي والميتافيزيقا شيئًا واحدًا. ولقد قال القديس توما الأكويني إنه لو لم يكن ثمة جوهر سوى التغير، والطبيعة المحسوسة، لكانت الفلسفة الطبيعية هي الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا. ويؤكد «برونو» مقدمة هذه القضية الشرطية من خلال نظريته في المادة والصورة، وبذلك يستنتج أن الطريق الميتافيزيقي الوحيد إلى الله يمتد من خلال واحدية الجوهر الطبيعي.

أما علاقة برونو بنيقولا دي كوسا، فينبغي أن ننظر إليها على أساس خلفية دعواه بأن لديه معرفة جوهرية برهانية بالله بوصف الطبيعة المحايثة immanent (الباطنة) للأشياء. وعلى الرغم من أن برونو يستعير كثيرًا من التصورات الرئيسة من نيقولا، فإنه يجري عليها تحويلًا بأن يستخرج منها معرفة جوهرية عن الله.

وهو يندد بنيقولا لأنه قد وثق وثوقًا شديدًا «بالأوهام الرياضية» مع أن منهج «الرمزية الرياضية» لا يتمخض عن معرفة برهانية بالكائن الإلهي نفسه[37].

ويستخدم برونو هو نفسه أمثلة هندسية وفيزيائية ليصور كيف أن كل شيء في الكل، وكيف أن الكل شيء واحد. بيد أنه لا يأخذ هذه الأمثلة إلا على أنها علامات مساعدة وتحققات لحقيقة ميتافيزيقية مستقرة فعلًا عن الله، لا على أنها المصدر المولد لها. فالمبدأ المكون لمذهب برونو في شمول الألوهية pantheism هو نظريته الواحدية في المادة الكونية والصورة، وليس ديالكتيك الحدود الرياضية. فالله ليس مجهولًا في مبادئه الجوهرية إلى الدرجة التي تلزمنا بإقامة فلسفة عن الله على الإيمان وعلى ديالكتيك للحدود، ذلك الديالكتيك الذي لا ينتج سوى تقريب رمزي من «طبيعته». وبرونو يعلن الدعوى العقلية الحديثة التي تذهب إلى أن معرفة حقيقة الله مناها معرفة المبادئ الجوهرية للوجود. وقد كان له من النفاذ العقلي ما يمكنه من رؤية أن هذه الدعوى لا يمكن الدفاع عنها في نهاية الأمر إلا باستبعاد كل تفرقة جوهرية بين الله والطبيعة.

وهذا لم يمنع برونو من استغلال نيقولا دي كوسا بغية الاحتفاظ بضرب من التفرقة بين الله والأشياء المتغيرة، على ألا يكون جوهريًا[38]. فاللاتناهي الإلهي قوي شامل بسيط، على حين أن لاتناهي الحوادث في الكون منشور، آخذ في النمو، مبعثر بين كثير من الحالات المتناهية. ونستطيع -مرة أخرى- أن ننظر إلى الله بوصفه صورة جوهرية سواء على أنه المبدأ الباطن وروح الكون، أو على أنه علته الخارجية، وقوته العقلية. بيد أن التفرقة بين المبدأ والعلة- عند ذروة اللاتناهي، ليست إلا تفرقة منطقية تختلف باختلاف زاوية النظر إليها، فهي لا تقوم على أي تباين جوهري بين الله والمظاهر المتغيرة، ولهذا فإن صفة الخارجية لله بوصفه علة ليست إلا تميزًا نسبيًا، أما الجوهر الإلهي نفسه في مظهره الصوري فهو المبدأ المكون، والعله الفاعلة، والهدف الأخير من تعبيراته المتغيرة المتعددة. وعلى حين يصف نيقولا دي كوسا قضاياه عن الله جميعًا بأنها تقريرات رمزية تنتسب في المحل الأول إلى استخدمنا للأسماء الإلهية، فإن برونو يقيم قضاياه اللاهوتية جميعًا على دعواه بأن له بصيرة جوهرية تنفذ إلى بناء المادة والصورة، ومن ثم إلى الطبيعة الإلهية نفسها. وفي داخل هذا السياق، ثمة حقيقة حاسمة هي أن الله هو الكائن الجوهري الوحيد، وبالتالي فإن كانت طرائقنا الفلسفية في التفرقة بين اللاتناهي الإلهي والكون موضوع التجربة ليست إلا تفرقات منطقية، وذلك فيما يتعلق بطبيعته الجوهرية ووجوده.

وفى ختام كتابه الرئيس «في العلة، والمبدأ والواحد» (1584)، يشير برونو إلى سمات معينة في مناشط الإنسان العقلية، والأخلاقية بحسبانها البرهان الذي يتوج واحديته الإلهية الشاملة pantheistic monism[39]. فالعقل هو أعلى قوانا الإدراكية، أعني أنه أعلى من الحس ومن الذهن المرتبط بالحس. ولقد لاحظ نيقولا دي كوسا من قبل أن الملكتين الأخريين تبقيان أسيرتين لتناهي الأشياء وتباينهما، على حين يرد العقل كل ما هو معقد إلى بساطة الماهية الواحدة الكامنة وراء الأشياء. وهذه العملية التبسيطية المختزلة تعبر عن اقتناع عقلنا الفطري بأن هناك جوهرًا واحدًا لامتناهيًا وراء تعدد الظروف المتناهية. وهذا هو السلم نفسه الذي يهبط به العقل الإلهي أو العلة الأولى في تكوينه لعالم الحالات المتباينة المتناهية، والذي عليه يصعد العقل الإنساني في

اكتسابه لمعرفته بالأشياء بوصفها وحدة جوهرية. وفي المجال الأخلاقي أيضًا، نجد سعادتنا الحقيقية في تأمل الكون بوصفه كلًّا إلهيًّا. ونتغلب على الخوف من الموت حين نتأمل في الطبيعة الأبدية غير الفانية للمظاهر اللامتناهية للمادة والصورة، أو للعقل. ونفس تأملنا للجوهر الإلهي الفريد هو شكل من أشكال حبنا للواحد. وإننا لنكون حينئذ أشبه بأكتائيون Actaeon في الأسطورة اليونانية، فنتحول إلى موضوع صيدنا، ونتصالح مع الأحداث الطبيعية جميعًا بحسبانها تجليات إلهية، ونحلق إلى الشمس الجميلة التي تتطلع إليها رغبتنا.

ويفترض كل من الجانب الفكري والجانب الأخلاقي لهذه الحجة أن هناك بينة تعرف معرفة مستقلة لتأييد الموقف الواحدي[40]، إذ لا وجود لأساس إدراكي نصل به مباشرة عن طريق الاستدلال من بعض جوانب طريقتنا الإنسانية في التفكير إلى بناء الوجود بأسره، إلا إذا كنا مقتنعين فعلًا بناء على اعتبارات أخرى بأن العقل الإنساني حالة متعينة، ومظهر للعقل الإلهي المحايث. وهذه الطريقة العقلانية في الاستدلال الذي يسير من تفكرنا إلى الوجود الواقعي لا يبررها برونو على أسس معرفية (إبستمولوجية)، ولكنه يستند إلى ميتافيزيقيا مسبقة عن الصورة والمادة. ما دام العقل، أو أعلى درجات المعرفة يتفق -حسب تعريفه- مع اتخاذ وجهة النظر الواحدية إلى التباين والتغير. ومهما يكن من أمر، فإن التناول الوصفي الصرف للإدراك يعترف بالتفاوت بين تبسيطاتنا أو نماذجنا وبين الحقائق العليا المعقدة، وبأن المقصود من هذه النماذج هو أن تساعدنا على المعرفة بطريقة مناسبة. فتركيباتنا المبسطة لا يلزم عنها بالضرورة أن الكون الواقعي ما هو إلا جوهر بسيط، بل يلزم عنها، أن تلك التركيبات ليست إلا وسائل مريحة لتمثل جوانب مختارة معينة واستخدامها. فنحن نميل ميلًا عقليًّا إلى الوحدة، ولكن لا داعي لتفسير هذا الميل على أساس تلك الصورة السهلة التي قدمها لنا عن السلم الصاعد الهابط للعلة الإلهية والعودة التأملية لحالة متناهية إلى أساسها الجوهري. ولا بد حقًّا أن يتجاوب بحثنا العقلي عن الوحدة مع فكرة أن نوع العلاقة العلية بين الله وبيننا يحدد نوع الوحدة الماثلة. ومن الممكن أن يخرج من الأساس العلي الذي يقوم عليه استدلالنا العقلي عن الله برهان على امتناعنا عن رد كل شيء إلى وحدة الجوهر وجهاته، وكذلك على امتناعنا عن معاملة المادة والصورة بوصفهما مظهرين للوجود الإلهي. ولا حاجة بالنظر إلى الأشياء المتناهية على أنها كائنات جوهرية إلى تقويض الأساس الذي يقوم عليه إثبات وجود الله.

وهذا ما يحدث داخل مذهب برونو؛ لأنه يساوي بين الجوهر وبين الوجود المكتفي بذاته، ولأنه يجعل الوجود نفسه تابعًا للمادة والصورة.

وسواء أكانت «واحدية الجوهر» ترضي احتياجاتنا الأخلاقية والدينية أو لا ترضيها، فإن الأمر يتوقف -على الأقل إلى حد ما- على كيفية مواجهة هذه الاحتياجات، وتهدئة القلق الذي نشعر به إزاء الموت بالإشارة إلى أبدية الصورة اللامتناهية أو أبدية العقل لا تتعرض تعرضًا سديدًا لرغبتنا في المشاركة الشخصية في حياة أبدية، أو في اهتمامنا الشخصي بمستوى أفعالنا الأخلاقية. فعاشق الله يسعى إلى نصيب من الحياة الإلهية، ومع ذلك فثمة اختلاف أساسي بين الحصول على هذا النصيب عن طريق الفناء في مظهر من مظاهر تلك الحياة، وبين الدخول في علاقة شخصية نظل محتفظين فيها بتكاملنا الفردي المتناهي ومسؤوليتنا الفردية، والله الذي هو خالق حر لا يرتبط

بالأشخاص الإنسانين بنفس الطريقة التي يرتبط بها الجوهر الكلي الفاعل بجهاته ارتباطًا ضروريًّا، ومع ذلك فإن برونو لا يضطلع بدراسة مقارنة لهذه الفروق.

ومن هذا الصراع بين العقول الممثلة لعصر النهضة، لم تنبثق فلسفة مستقرة شاملة عن الله. ولم يكن في الموقف المتطرف لكل من لوثر وبرونو ما يشجع على قيام أي تكامل جديد بين الإيمان والعقل، وإنما أوحى بدلًا من ذلك بأن يقف كل منهما متحفزًا ضد الآخر في كل المسائل التي تتعلق بالطبيعة الإلهية، وبعلاقة العالم بالله. وكان نيقولا دي كوسا وكالفن أكثر اقتناعًا بالطابع المعقول للوحي ومساهمتة الإيجابية في النظر العقلي إلى الله. غير أن نيقولا دي كوسا وكالفن قد وضعا قدرة العقل الإنساني الباطنية على اكتساب أي معرفة فلسفية متميزة بالله موضع الشك، الأول على أسس رياضية فلسفية، والثاني على الأسس اللاهوتية للخطيئة الأصلية. ومن هذه الصراعات خرجت بذور الاتجاهات الثلاثة القائمة في الفلسفات الحديثة عن الله، وأعني بها: نزعة الشك الفلسفية، والنزعة الإيمانية، والنزعة العقلانية. وقد كان يبدو لكثير من ذوي البصيرة النافذة -وخاصة في أواخر القرن السادس عشر -أن السبيل الوحيد لتجنب مذهب برونو في ألوهية الطبيعة الشاملة مع الاحتفاظ بشيء من اليقين عن الله -هو تأسيس كل نظر عن الله على الإيمان وعلى مضمون الكتاب المقدس. وعندما أضيف إلى هذا الاستعداد للاتجاه إلى النزعة الإيمانية، وعي جديد بالصعوبات المعرفية التي تحيط بطرائقنا العادية في المعرفة - انتشرت النزعة الشكية -في صورها المسيحية والملحدة- انتشارًا سريعًا بوصفها موقفًا سائدًا من التناول الفلسفي لله. ومهما يكن من أمر، فقد كان من شأن هذا الموقف، أن يستفز -على سبيل التحدي- الاتجاه المقابل للبحث في مشكلة الله دون أي إشارة إلى الوحي، ولكن وفقًا لخطوط نزعة عقلانية تأليهية أو شاملة الألوهية.

وهكذا دخلت الدراسة الفلسفية الحديثة للإله من خلال التصدع الحافل بالنذر بين النزعتين الإيمانية والعقلية، بين إيمان فقد ثقته في كفاية العقل على معرفة شيء عن الإله من خلال المبادئ الفلسفية ومناهج البرهان، وبين عقل انتهى به الأمر إلى اعتبار الوحي عاملًا خارجًا عن نطاق هذا العمل الفلسفي ومفسدًا له. ولم يصدر أي دافع فعال لرأب هذا الصدع من جانب المفكرين الذين انحدروا من مدرسيي العصر الوسيط، والذين أصبحوا -نتيجة لاستغراقهم فيما صادفوه من صعوبات- أقل استجابة لمطالب العقل الحديث الخاصة حين شرع في التفلسف عن الله.

* * *

الفصل الثاني

هجوم مذهب الشك على معرفة الإله

من قصر النظر التاريخي أن نحاول شق طريق مباشر يصل بين النظريات المتعددة عن الإله، التي ظهرت في عصر النهضة، وبين المذاهب النظرية الكبرى التي ظهرت في القرن السابع عشر. ذلك أن الانتقال من عصر النهضة إلى العالم الحديث لم يكن طريقًا متصلًا معبَّدًا، بل كانت تعترضه فوهات براكين عميقة من النقد الشكاك. ولهذا فإننا لا يمكن أن نفهم المذهبين: العقلي والتجريبي، في القرن السابع عشر فهمًا صحيحًا إلا على خلفية من الجدل المتشكك الذي يذهب إلى أن المعرفة اليقينية الكلية الصحيحة بالكائنات الحقيقية أمر لا سبيل إلى بلوغه بواسطة العقل الإنساني الطبيعي. ولقد كان المذهبان العقلي والتجريبي من قبيل الاستجابة المحددة لما يثيره مذهب الشك من تحد. فقد حاول كل منهما أن يعيد -بطريقته الخاصة- بناء المعرفة التي تنجح في الإجابة على مذهب الشك. فإذا لم نفحص مدى السلب الشكاك وعمقه، فلن نستطيع أن نقدر السياق والدوافع الكامنة وراء كثير من التأكيدات الحديثة لقدرة العقل على المعرفة، كما لن نستطيع تقدير التحديدات الدالة المترتبة على مثل تلك الدعاوى[41].

أما بالنسبة لدراستنا عن مشكلة الله، فإن هذه الإشارة إلى النظرة الشاكة أمر لا غنى عنه. فمن الواضح وضوحًا لا مزيد عليه، أن نسقًا من المعرفة المقبولة فلسفيًّا عن الله، يقوض الدعائم التي يقوم عليها مذهب الشك. ولهذا فقد اختار الكتاب الشكاك هذا المجال الذي ادعى فيه العقل الإنساني دعاوى عنيدة دائمًا بأنه يملك شيئًا من المعرفة الجادة- اختاروها هدفًا لنقدهم الخاص. كما تعرضوا أيضًا للعلاقات الفلسفية بين مذهب عن الله ومسائل الإحساس والخلود وأسس الأخلاق.

ومن المفيد تاريخيًّا أن ننظر في هذا العنقود الخاص من المشكلات من حيث ارتباطه بالتحليل المتشكك لمعرفة الله. فهذا الارتباط يساعد على شرح الكيفية التي كان ينظر بها العقليون والتجريبيون إلى الصلات القائمة بين الله والطبيعة الإنسانية. ولقد أثرت الطريقة التي وضع بها مذهب الشك مشكلة الله تأثيرًا عميقًا على دور الإله في مذهب الفلسفة الحديثة.

ويمتد نطاق الفكر الشكاك، بوصفه قوة ثقافية رئيسة في تكوين العقل الحديث، من حوالي سنة 1575 (حين كان مونتاني يقرأ الشكاك الإغريق) حتى سنة 1706 (وهو العام الذي توفي فيه بيل Bayle). وطبيعي أن تصل جذور هذا الفكر إلى ما سبق ذلك من الأعوام، وأن تستمر آثاره ظاهرة بعد انتهاء القرن السابع عشر، وإلى ما وراء حدود الثقافة الفرنسية. غير أن أقوى تأثير له -بحسبانه حركة متميزة ومتماسكة نسبيًّا- قد تحقق على أيدي مجموعة متعاقبة من المفكرين الفرنسيين خلال هذه الأعوام المائة والثلاثين. ومن الممكن تقسيم تطور هذا الفكر على وجه التقريب إلى مرحلتين رئيستين: المرحلة الإنسانية، والمرحلة المضادة للديكارتية -anti

Cartesian. وتتسم المرحلة الأولى بإعادة التعبير عن مذهب الشك الإغريقي بالمصطلحات الإنسانية والدينية، وبالمصطلحات المضادة للنزعة الإسكلائية على أيدي مونتاني وشارون Charron. وفي المرحلة الثانية، كان على مذهب الشك أن يدخل في حسبانه نمو العلم الحديث والمذهب العقلي الديكارتي.

وكان جاسندي Gassendi وهوويت Huet الممثلين المتحدثين باسم هذا الجانب من النقد الشكاك. أما النتائج الباقية لهذه الحركة كلها فقد بلورها بيل Bayle في نهاية الأمر، فكان أن زود عصر التنوير بمنهج نقدي في حملته على المؤسسات الدينية والاجتماعية التقليدية.

(1)
إحياء مذهب الشك القديم

لا ننظر إلى عصر النهضة إلا نظرة رومانتيكية خالصة، ومن جانب واحد حين نرى فيه مجرد تقبل مرح للعالم لا يعكر صفوه شيء، ومجرد تمجيد للإنسان وملكاته. وقد كان ثمة اتجاهات تنحو هذا المنحى في المرحلة الإيطالية المبكرة، بيد أن أصحاب النزعة الإنسانية وفلاسفة عصر النهضة المتأخرة، وخاصة في فرنسا، اتخذوا مواقف أضعف ثقة بالإنسان وبدوره في الكون. وأخذ ذلك الثناء المتغني بالكرامة الإنسانية وبالقدرات الإنسانية يبدو على شيء من الحماقة بالنظر إلى وقائع الوجود الإنساني القاتمة أشد القتامة. وبزغ نوع من الارتياب في أن الإنسان قد لا يكون موهوبًا بمثل تلك الملكات الرائعة، وها نحن أولاء نراه يستسلم متحمسًا لأعمال تتسم بالتطير واللاإنسانية.

ويبدو أن ثلاثة تيارات محددة تحديدًا واضحًا في فكر عصر النهضة قد مهدت التربة لاستقبال مذهب الشك: النقد العام للتقاليد، إخفاق الفلسفات الجديدة، والدراسة المتجددة للمنابع الفلسفية القديمة. والعامل الأول من هذه العوامل يميز عصر النهضة الانتقالي، ذلك العصر الذي شهد تغييرات ثورية في المجالات الاجتماعية والسياسية والدينية والعلمية. وعلى الرغم من الروابط المتينة العديدة بماضي العصر الوسيط -وهي الروابط التي يكشف عنها باستمرار البحث التاريخي الحديث- كانت هناك أيضًا ألوان من الرفض الأصيل للمعتقدات السالفة في تلك المناطق. وكان من المحتم أن يثار هذا السؤال وهو: إلى أي مدى يستطيع النقد السلبي أن يمضي؟ وأين ينبغي أن يبدأ العمل في إعادة البناء؟ وقد تم العثور -ولو مؤقتًا على الأقل- على نوع من الأساس الصخري المتين في بعض النقاط الإيجابية التي تقوم بمهمة التجميع: كالدولة القومية، والكتاب المقدس، والفيزياء الميكانيكية الجديدة. ولكن، لم يكن من اليسير في الفلسفة أن تأمر عملية الشك بالتوقف. فإذا كانت المعتقدات والمؤسسات الماضية على مثل هذا الزيف والاستعباد، ومع ذلك فقد ظفرت بتأييد حار من أجيال من أذكياء الرجال- فكيف يمكن أن نثق بعد ذلك بعقولنا، وبتطلعاتها إلى الحقيقة؟ وقدم مذهب الشك الإجابة الحاسمة بأنه ينبغي لنا أن نتخلى عن محاولاتنا للوصول إلى الحقيقة النظرية، وأن نركز طاقاتنا على المسائل العملية، والقواعد الاحتمالية.

وتلقى هذا الاقتراح مزيدًا من التأييد نتيجة لإخفاق فلاسفة عصر النهضة في تشييد آراء خاصة بهم ثابتة عن العالم، فقد وجدوا أنه من الأيسر عليهم هدم الصرح الإسكلائي بدلًا من بناء دور صغيرة يمكن أن يعيشوا بين ظهرانيها. وكان عليهم في الممارسة الفعلية أن يستخدموا كثيرًا من المناهج والمبادئ والمفهومات الإسكلائية المتنكرة في عناية، ولكن دون أن يقدموا معيارًا يمكن الوثوق به لتمييز الغث من الثمين، ولم يعرضوا أي ضمان على أن العقل والحواس لن تعاود خداع الناس مرة أخرى. وعلى هذا، فقد لاحت نزعة الشك على أنها الموقف السليم الوحيد الذي يمكن أن يتخذه أصحاب الرؤية في عصر اتسم بالفلسفات الهزيلة التي لم تكن نقدية في أساسها، أو قادرة على تفسير التجربة الإنسانية تفسيرًا شاملًا.

وكان التشجيع المباشر على سلوك هذا السبيل صادرًا عن اهتمام عصر النهضة بالفلاسفة اليونانيين والرومانيين القدامى. ولم يكن من الممكن إحياء هذه المنابع إحياءً متكاملًا دون إدراج مدرسة الشك القديمة، تلك المدرسة التي ازدهرت منذ بداية القرن الثالث قبل ميلاد المسيح حتى نهاية القرن الثاني الميلادي. وقد كان هناك نوعان رئيسان من الفكر اليوناني المتشكك: الفكر البيروني Pyrrhonian والفكر الأكاديمي (ويشير إليهما الأتباع المحدثون عادةً بالشكاك والأكاديميين على التوالي). ولقد اشتق الاتجاه البيروني اسمه من بيرو Pyrrho من مواليد إليس Elis، وهو الذي نصح الناس بالارتياب في قواهم الإدراكية، وبتهدئة عواطفهم للوصول إلى حياة هادئة. أما الأكاديمية الأفلاطونية الجديدة تحت إشراف أرسسيلاس Arcesilas وكارنيادس Carneades، فقد أنكرت إنكارًا قاطعًا إمكان وصولنا إلى أي معرفة أو حقيقة، وشنت هجومًا عنيفًا على المذاهب الرواقية عن الله، والعناية الإلهية، والفضيلة، وبدلًا من البحث عن المعرفة المحددة، دعا الأكاديميون إلى نظرية عن الاحتمال، وعن الاتساق بين أفكارنا. وكان سكستوس إمبريقوس Sextus Empiricus [42] هو آخر الشكاك اليونانيين، وهو أيضًا مؤرخ هذه الحركة كلها. وفيما عدا بعض الإشارات التي نجدها عند فلاسفة المدارس الأخرى، فإن معظم ما نعرفه عن مذهب الشك اليوناني جاءنا من سكستوس، وكان هو نفسه يعتنق «البيرونية» المتطرفة التي يرجئ فيها حكمَهُ على المعرفة، بل لا يغامر حتى بالإنكار الصريح الذي يعلنه الأكاديميون. غير أنه قد سجل في كتابيه الباقيين: -«الخطوط العامة للبيرونية» و«ضد أساتذة العلوم»- مجادلات المتحدثين باسم مذهب الشك تسجيلًا أمينًا.

وقد تُرجم هذان الكتابان إلى اللاتينية سنة 1562 وسنة 1569، كما صدرت لهما طبعة باليونانية واللاتينية معًا عام 1621[43]، ولقى الكتابان رواجًا بين جمهور واسع من القراء الذين وجدوا فيهما رصيدًا من الحجج، وموقفًا شاملًا عمليًّا من الحياة، قبل كل شيء. والواقع أن سكستوس قد أكد أن مذهب الشك ليس مذهبًا نظريًّا بقدر ما هو طريقة للحياة، وقدرة عملية للعقل. وهناك منبعان ينبثق منهما موقف التشكك: منبع نفسي، وآخر منطقي[44]. فمبدؤه النفسي هو ذلك الأمل الذي لا يشبع والذي يراود الناس جميعًا في الرضا العقلي، أو في سكينة الروح. وتفسير مذهب الشك لهذا الحنين هو أن الناس ينشدون راحة البال بأي ثمن.

ولما كانت دعوى امتلاك الحقيقة الموضوعية عن وجود الأشياء ومعيار السلوك الإنساني تؤدي حتمًا إلى المنازعات والصراع، فينبغي للرجل الحصيف أن يتخلى عن هذه الدعوى القاتلة، وسيتمتع براحة البال حين يتنازل عن كل مطلب للمعرفة الميتافيزيقية والأخلاقية. بيد أنه لا بد من الدفاع عن هذه اللؤلؤة العظيمة بالمبدأ المنطقي في توازن القوى، وهو وسيلة مدروسة لإقامة التوازن بين أي قضية والقضية التي تناقضها. فبدلًا من أن يختبر العقل المتشكك صحة أي قضية مطروحة اختبارًا مباشرًا، يركز على وضع هذه القضية في علاقة تضاد مع قضية أخرى. وعلى هذا النحو تعامل القضايا جميعًا على أنها متساوية في الاحتمال وعدمه، وبهذا يمنع العقل من إبداء تسليمه التام بأي عبارة تطلق على الواقع. ومن خلال هذا التعليق المتعمد للحكم، يجد المتشكك نفسه في موقف يحسد عليه: فهو يواصل بحثه عن الحقيقة، ولكنه يستطيع في أي لحظة أن يمتنع عن التسليم، ولهذا يتمتع براحة باله على أنها الخير الأعظم.

وهذه السياسة العامة لإلغاء كل دعوى بامتلاك الحقيقة عن طريق مبدأ التوازن، قد تطورت بالتفصيل في الأدلة الشهيرة التي وضعها الشكاك لتبرير تعليق الحكم[45]. وهي الحجج المميزة أو الطرائق الخاصة بوضع علاقة تناقض بين العقائد المتعددة التي يعتنقها أغمار الناس والفلاسفة. والشيء الدال بالنسبة لمشكلة الله هو أن تلك الأدلة لتبرير تعليق الحكم تؤكد تهافت شهادة الحواس وتناقضها. والنتيجة المزدوجة لهذا هي أن الحواس لا تدرك الوجود الحقيقي، وأن الفهم الذي يعتمد على معطيات الحواس عاجز هو أيضًا عن معرفة أي شيء عن الموجودات الحقيقية من خلال الأدلة النظرية القائمة على الحس. وهذا من شأنه أن يستبعد أي أدلة ذات أسس تجريبية على وجود الله. أما في المستوى العملي، فيستخدم تباين المعايير الأخلاقية، والعادات الدينية لتقويض الثقة في أي حقائق أخلاقية ودينية يسلم بها الجميع.

ويكمن وراء موقف الشك بأكمله افتراض بأننا لا نستطيع أن نعرف إلا ما يظهر لعقولنا، ولا نستطيع أن نعرف الوجود الحقيقي للأشياء، وبعبارة أشد صرامة، يذهب بيرو إلى أن المرء لا يستطيع أن يؤكد، أو أن ينكر أي معرفة بعالم الوجود الواقع عبر الظواهر، وكل ما يمكن أن يتأكد منه هو معرفة الظواهر، أي الإدراكات الذاتية، أو حالات العقل وما يصاحبها من مشاعر. والمثل المفضل لدى الشكاك هو أنه على استعداد للتسليم بأن الثلج «يبدو» أبيض اللون، وأنه يشعر نحوه بشيء من عدم الارتياح، ولكنه يتهور بإضافة «أنه» أبيض وبارد في طبيعته الحميمة الخاصة. و«الأشياء» الوحيدة المقبولة للنظرة الشكاكة هي هذه الظواهر الذاتية الحسية. أما التصورات العقلية والأحكام التي نطلقها عن الموجودات الحقيقية، والطبائع الجوهرية المتميزة عن انطباعات الإنسان الحسية ومشاعره، فلا يمكن التدليل عليها داخل سياق مذهب الشك، على الرغم من الامتناع الشكي لأتباع بيرو عن نفيها نفيًا قاطعًا.

ولكي نفهم موقف مذهب الشك من الإله، فلا بد من استخلاص نتيجة أخرى من هذه النزعة الظاهرية المتطرفة، وهذه النتيجة تتعلق بطبيعة البينة والبرهان[46].

فثمة فجوة لا سبيل إلى عبورها بين ما هو سابق على البينة pre-evident وبين ما ينافي البينة nonevident. فظواهر الحس -السابقة على أي تفكير- بينة بالنسبة لنا، وهي وحدها البينة، ولهذا لا تحتاج إلى أي برهان عقلي، بل إلى مجرد التحليل الوصفي الدقيق. وتؤلف انطباعاتنا ومشاعرنا الخاصة مجالًا مغلقًا على ذاته، ومنعزلًا انعزالًا تامًّا عن مجال الأشياء غير البينة أو الموجودات الحقيقية الخارجة على التفكير العقلي. وما من مجهود عقلي يمكن أن يوسع من نطاق البينة ليشمل موجودات غير- بينة في أصلها، إذ لا وجود لأي روابط قابلة للكشف بين إدراكاتنا الحسية وعالم حقيقي متميز. ومن ثم لا يستطيع البحث العلمي أن يحصل ولو على بينة وسيطة لموضوعاته: فالدليل البرهاني على الموجودات الحقيقية المتميزة عن حالات وعينا الخاصة أمر يند عن قدرة العقل الإنساني. ويشبه سكستوس محاولات الوصول إلى دليل صارم بمسابقة لرمي السهام: فقد تتمكن بعض السهام من إصابة الهدف، ولكننا لن نستطيع أن نحدد بيقين تام بأي السهام أصابت الهدف في الحقيقة وأيها لم يصبه. وفي هذه القضية الحيوية عن استحالة البرهان، يتخطى موقف تعليق الحكم المحايد، ويستبعد بذلك البرهان الوجودي.

فاذا أخذنا بهذه المقدمات العامة، لم يعد من العسير التنبؤ بالموقف الذي سيتخذه سكستوس إزاء الله. والواقع أن موقفه الشخصي لا ينفي الدين ولا ينفي الألوهية، ولكنه ضرب من اللاأدرية النظرية. وفي مجال العمل، نراه على استعداد للتسليم بأن الشاك يستطيع أن يؤمن بوجود الله، وأن يشارك في العبادة الدينية دون أن ينطوي موقفه على أي تناقض. وهذا التسليم قد أثلج صدور أصحاب المذهب الإيماني من المحدثين- أمثال شارون وهويت- الذين أرادوا أن يجمعوا بين مذهب الشك على المستوى النظري وبين الإيمان العملي بالله. ومهما يكن من أمر، فلم يكن سكستوس يريد -حتى في المسائل النظرية- أن ينكر وجود الإله، أو المعرفة الإنسانية، ولكنه كان يريد أن يحتفظ بالتعليق المتشكك للحكم. ويختلف سكستوس عن هربرت سبنسر واللاأدريين المحدثين في أنه لا يصر على لا أدريته نحو الإله، كل ما في الأمر أنه يطبق مبدأه الكلي بالامتناع عن إعطاء أي حكم على العالم عبر الظواهر. ولكنه يجد من العسير عليه في مجرى المناقشة الفعلي أن يحافظ على هذا التوازن البديع من عدم الالتزام المدروس.

ويمضي التعليل على مرحلتين: أصل فكرتنا عن الإله، وصحة الأدلة على وجوده أو عدم وجوده[47]: المسألة الأولى نفسية، والثانية ميتافيزيقية، وإن وقعت المسألتان داخل ما يطلق عليه الرواقيون اسم الفيزياء أو فلسفة الطبيعة. وجدير بالذكر أن سكستوس نفسه يعطي الأولوية للقضية الميتافيزيقية، ومن ثم فإنه لا يسبق النظرة الثورية التي أتى بها كل من ماركس ونيتشه، حين يذهب كل منهما إلى أن مسألة وجود الإله قد استقرت على النفي في اللحظة التي نبين فيها نشأة فكرة الله.

والواقع أن سكستوس ينتقد التفسيرات النفسية الشائعة جميعًا نقدًا شديدًا، وهو يوجه الانتباه إلى ما بين هذه التفسيرات من عدم اتفاق، متخذًا منه علامة على أننا لا نستطيع أن نصل إلى اليقين في هذه المسألة عن هذا الطريق أو ذاك. وهو يقسو قسوة خاصة على الرأي القائل بأن الآلهة عبارة عن أساطير اجتماعية اخترعها المشرعون المحنكون؛ لكي يخلعوا شيئًا من القداسة والسلطة على شرائعهم. ويتساءل سكستوس: من أين استقى المشرعون مفهومهم عن الإله، أو عن الآلهة أو عن الطبيعة الإلهية (وهي ألفاظ يستخدمها بالترادف)؟ وكيف يعتمدون على استجابة بالتبجيل والخشية من الشعب؟ وعلى هذا النحو، تتعرض للنقد نظرية «إيوهيميروس Euhemerus» الملحد التي تذهب إلى أن الآلهة ليسوا سوى رجال ألهوا أنفسهم؛ لأنها تفترض وجود فكرة عامة ومقبولة على نطاق واسع عن الآلهة. أما ما يزعمه المذهب الأبيقوري من أن الآلهة يصنعون على صورة الرجال السعداء والحكماء فيثير هذا السؤال: لماذا لا يتم هذا الإسقاط للصفات الإنسانية المرغوب فيها على عمالقة من الناس بدلًا من الآلهة؟ فوراء هذا التجسيم anthropomorphic يكمن اعتراف ضمني بأن بعض الكمالات المعينة تنتسب انتسابًا صحيحًا إلى الآلهة، وإن يكن ذلك على نحو يختلف حتى عن أسعد الناس حظًّا. كما أن سكستوس لا يزال غير مقتنع بالمقارنة الأرسطية بين المحرك الأول وبين قائد جيشه هو الكون المنظم، فهذه مقارنة مهوشة، ثم إنها تفترض أيضًا شيئًا ما عن الإلهي.

فإذا عاد سكستوس إلى المسألة الميتافيزيقية عمَّ إذا كان الإله موجودا حقًّا، عمد إلى تضييق نطاق البحث تضييقًا شديدًا، وبدلًا من استعراض المواقف اليونانية الرئيسة -كما فعل في المسألة النفسية-

اقتصر على فحص الحجج الرواقية؛ لأنها كانت أكثر الحجج شيوعًا في عصره.

وتقدم الرواقية أربعة أدلة رئيسة: من التصديق العام، ومن النظام الكوني، ومن نتائج الإلحاد المتناقضة، ومن التفنيد المباشر للحجج الإلحادية. والنقطة الأولى هي أن الناس جميعًا يتفقون على وجود الله، وعلى طبيعته بوصفها غير قابلة للفناء، وكاملة السعادة، وعلى واجب الناس بعبادته. وهذا الجوهر المشترك للاعتقاد يظل باقيًا، على الرغم من الاختلافات الكبرى القائمة حول صفات الله الثانوية والطريقة الصحيحة لتمجيده. أما الشكل الخاص الذي يعرض به سكستوس الدليل المستمد من النظام الكوني، فيؤكد الأصل الرواقي لهذه الحجج. فمادة الكون لا متحركة، ولا شكل لها في ذاتها، غير أن التجربة تكشف عن عالم ذي حركة منتظمة، وأجسام ذات أشكال محددة، ومن ثم لا بد من وجود محرك كلي، أو صانع، يشيع في الكون بوصفه روح العالم، مثلما تحرك الروح الفردية الجسم الإنساني. وهذه الحجة تنهض على وجود روح كونية باطنة، لا على وجود إله متعال. وتقرر الحجة الثالثة أن إنكار الله يقلب الفضائل جميعًا رأسًا على عقب، وبالتالي سيجعل الحياة الشخصية والاجتماعية أمرًا لا سبيل إلى احتماله. والتعريفات الرواقية للعدالة والحكمة والقداسة، وغيرها من الفضائل، محوطة بإطار بحيث تتضمن في معانيها إشارة إلى الطبيعة الإلهية. وفي الحجة الأخيرة محاولة للرد على الاعتراضات الإلحادية، مثل الاعتراض القائل بأن الإله لا يتمتع إلا بوجود مثالي، كوجود الحكيم الرواقي الشهير الذي لا وجود له.

ومعظم حجج سكستوس التي يرد بها على هذه الاعتراضات تستند إلى التقدير الضعيف غاية الضعف الذي يضعه الفلاسفة اليونانيون السابقون على المسيحية عامة لفكرة اللاتناهي واللاتجسد. فهم لا يعدون هاتين الصفتين من كمالات الوجود الفعلي، بل من نقائصه. فاللاتناهي معناه الوجود الناقص، والافتقار الغامض إلى طبيعة متعينة، على حين أن اللاتجسد معناه غياب الأساس العضوي للفعل. وبالتالي إذا كان الله لا محدود وبغير جسم، فإنه سيكون أيضًا بلا حياة وعاجزًا عن الفعل، والافتراض الضمني هنا هو أن الحياة والقدرة يرتبطان دائمًا بالجسم العضوي المتعين. وهذا الضرب من الهجوم فقد قوته الأصلية خلال القرن السادس عشر نتيجة للتطورات المسيحية التي دخلت على الفلسفة واللاهوت، غير أن حجة أخرى قائمة على طبيعة الفضيلة احتفظت بما فيها من جاذبية.

فإذا كان الله متحليًا بالفضائل كلها، فلا بد أن يكون خاضعًا لشروطها الداخلية، فهو لا يمكن أن يملك -على سبيل المثال- فضيلة القدرة دون أن تكون له قابلية للتغير، وبالتالي قابلية فساد وجوده. وإذا كانت الحكمة هي معرفة للأشياء خيرها وشرها، إذن، فلا يمكن أن يكون الله حكيمًا دون أن يتعرض مباشرة للعذاب والشر. ولقد أنكرت هذه المصادر_ شأنها في ذلك شأن هوايتهد Whitehead وبرايتمان Brightman وغيرهما من المنادين المعاصرين بوجود جانب متناه متلق في إله- إمكان معرفة الشر إلا بمعاناة تجربة فعلية للعذاب والمحدودية.

وأعلن سكستوس نفسه أن الحجج المتضاربة تؤدي إلى الإحراج، مما يرغمه على الانتهاء إلى أن مشكلة وجود الله لا سبيل إلى القطع فيها برأي، ويتقدم باعتبارين إيجابيين لتدعيم التعليق الشكاك للحكم في هذه المسألة.

(1) وجود الله مسألة غير بينة nonevident، ذلك أنها لو كانت سابقة على البينة pre-evident لما تنازع الفلاسفة حولها. ومع ذلك فإن وجود الله غير البين لا يمكن البرهنة عليه من حقيقة أخرى تؤخذ على أنها نقطة البداية في الاستدلال، ذلك أن النظرية الشكاكة في البينة تدحض أي برهان على الموجودات غير البينة المتميزة عن إدراكاتنا الحسية. فإذا كانت نقطة البداية في البرهان المقترح هي نفسها سابقة على البينة، كان وجود الله بينًا هو أيضًا، ما دامت الحركة الصحيحة الوحيدة للعقل النظري هي وصفه الدقيق لما هو بين فعلًا قبل القيام بأي محاولة للاستدلال. ولكن إذا كان وجود الله سابقًا على البينة باندراجه داخل حقيقة بينة، فلا حاجة بنا إلى أي دليل، كما لا يمكن قيام أي نزاع. فإذا كانت نقطة البداية في دليل ما غير بينة، فإنها ستبقى كذلك دون علاج، وبالتالي ستمنع أي استدلال على الله من أن يستقر على الله من أن يستقر استقرارًا صحيحًا على مثل هذا الأساس البرهاني.

(2) ويتساءل سكستوس بعد ذلك عمَّ إذا كانت العناية الإلهية وتدبير الكون أمرين نستطيع معرفة وجودهما. والإمكانيات الثلاث هي أن الله يمارس علمه السابق وتدبيره بالنسبة للأشياء جميعًا، أو بالنسبة لبعضها، أو بالنسبة للاشيء على الإطلاق. ويسارع سكستوس إلى استبعاد العناية الكلية؛ لأنها لا تتفق مع وجود أي شر في الكون. أما العناية الجزئية فتثير هذا السؤال: لماذا يهتم الله ببعض الأشياء ولا يهتم بها جميعًا؟ فإذا كان لديه الإرادة والقدرة على العناية الكلية، فسوف يُعنى بالأشياء جميعًا، بيد أن وجود الشر يستبعد هذا الحل، فإذا وجدت لديه الإرادة، ولم توجد القدرة، كان أضعف من مبدأ الشر، أما إذا وجدت لديه القدرة ولم توجد الإرادة، كان في هذه الحالة شريرًا، فإن لم توجد لديه القدرة ولا الإرادة، كان كائنًا ضعيفًا وشريرًا في آن معًا. وما كان من المحتمل أن يستجيب سكستوس بكثير من الحماسة للصورة التي يرسمها وليم جيمس لألوهية محدودة مناضلة تحتاج إلى معونتنا الإنسانية لكي يسود مبدأ الخير، وبدلًا من أن يقبل سكستوس هذا الافتراض، ينتهي في بساطة إلى أن الموقف الثالث هو أكثر المواقف معقولية، وأعني به -أن الله على قدر تمييزنا- لا عناية له بالكون.

وما يجعل هذه الحجة الديالكتيكية شائقة لدى القراء المحدثين، هو أن سكستوس (على خلاف بيل وفولتير) لا ينظر إلى المسألة منذ البداية على أنها مشكلة أخلاقية عن العلاقة بين إله خير وإله شرير في العالم. ولكنه يقرر في بساطة -دون تدليل على قوله- بأن حقيقة الشر تتنافى مع عناية الله الشاملة. وينصب اهتمامه على استخدام تحليل العناية الإلهية بوصفه سندًا معرفيًّا (إبستمولوجيًّا) للموقف الشاك في قدرتنا على معرفة الله. «فإذا لم يكن الإله يمارس فكرًا مسبقًا عن أي شيء، ولم يكن ثمة وجود لعمل أو نتاج من صنعه، لم يعد هناك من يستطع أن يعين مصدر إدراك وجود الإله، ما دام لا يظهر بنفسه، ولا يدرك بواسطة أي شيء من صنعه[48]» وإذا لم يكن للإله علم سابق بالكون، لم يحمل الكون أي شبه بالإله يمكن أن يكتشفه العقل الإنساني، وأن يستخدمه أساسًا لبرهان عقلي على وجود الإله. فوجود الإله غير بين في ذاته (الحجة رقم 1)، ولا وجود لأي أساس في الأشياء الأخرى للوصول إلى وجوده عن طريق الاستدلال (حجة رقم 2).

ومن المشكوك فيه أن يكون سكستوس قد بقي داخل حدود مذهب بيرو في تعليق الحكم، ذلك أن تفكيره يؤدي إلى إنكار صريح لإمكان معرفة وجود الله، أيًّا كان إنكاره -المرتد على أفكاره

السابقة- بأنه التزم أي التزامات سلبية. فمن العسير أن نمنع مذهب بيرو من التحول إلى مذهب الشك الأكاديمي دون إضعاف التحليل نفسه. والحجة كلها قائمة على النظرية الظاهرية في البينة وفي موضوع المعرفة، وحين يتبع المرء هذه النظرية دون تناقض، فإنها تؤدي إلى رفض حاسم لإمكان إثبات وجود الله إثباتًا صحيحًا.

ولقد كانت النزعة الظاهرية phenomenalism عند الشكاك الإغريق أمرًا شجعه تهافت النظريات الرواقية والأبيقورية في المعرفة. وجاء الشكاك فعمموا عجز هذه النظريات عن تفسير نشأة التصورات العامة وإشارتها إلى الأشياء الحقيقية، وانتهوا من ذلك إلى أنه لا وجود لمعرفة وراء البينة المباشرة لظواهر الحس. بيد أن مسألة من المسائل المتحدية التي يثيرها الإحياء الحديث لمذهب الشك هي: هل من الممكن قيام رأي آخر عن البينة وعن موضوع المعرفة في ظروف تاريخية ونظرية مختلفة؟ فلقد كان رواد الحركتين العقلية والتجريبية مقتنعين بأن مشكلة النزعة الظاهرية ينبغي أن يعاد وضعها بطريقة جديدة، لا أن تكرر بنفس العبارات القديمة، كما كان اتجاه معظم الشكاك المحدثين.

ولم يكن سكستوس إمبيريقوس المصدر القديم الوحيد للموقف المتشكك نحو الإله في عصر النهضة. فكتاب بليني Pliny في «التاريخ الطبيعي» و«محاورات» لوسيان، و«بحوث» بلوتارك عن «التنبؤات» وآلهة المصريين- هذه الأعمال جميعًا قد أثارت كثيرًا من الشكوك حول وجود الإله، والعناية الإلهية، والعبادة الدينية، وخلود الروح الإنسانية. وفي قصيدة لوكريشيوس العظمى عن «طبيعة الأشياء» وجد قراء عصر النهضة الآلهة نظرة ذرية إلى العالم، استبعد منها الله والخلود. غير أن شيشرون قد شجع قبل كل شيء على إشاعة جو عقلي من الشك ببحثيه عن «طبيعة الآلهة» و«عن التنبؤ». وقد طور شيشرون -وهو من الشكاك الأكاديميين- طريقة توازن القوى ببراعة أدبية عظيمة، وذلك لكي يحدد أكثر المواقف احتمالًا من المشكلة. واستخدم قالب الحوار؛ لكي يكشف عن تهافت اللاهوت الطبيعي عند كل من الأبيقوريين والرواقيين. وسرعان ما فطن مونتاني وغيره إلى المنطق المتفوق الذي ينطوي عليه حوار المتحدث باسم نزعة الشك عندما أخذ يفند حجج وجود الله القائمة على الاتفاق العام ونظام الكون. غير أن شيشرون قد أكد -في موضع آخر- إيمانه بالله وبالخلود، وبدين مفيد من الناحية الاجتماعية، وكان أعمق ما أثر في خيال كثير من أصحاب النزعة الإنسانية تلك الملاحظة الختامية الذي يقول فيها المدافع عن الشك في «عن طبيعة الآلهة»: «لقد أفضيت بكلماتي، لا لكي أهدم الإيمان، بل لكي أقدم لكم صورة عن الغموض الذي يكتنف المسألة كلها (عن وجود الله، والطبيعة الجوهرية) وعن الصعوبات التي تواجه أي محاولة لتفسيرها»[49]. والاعتقاد بأن اليقين النظري في هذه المسألة يتجاوز قدرتنا، مع القول بأن الحياة العملية تتطلب اعتقادًا فعالًا بالله والخلود هو بالضبط هدف مونتاني وشارون، الوريثين الروحيين لسكستوس وشيشرون في عالم عصر النهضة.

(2)
مونتاني وشارون

ينظر عقل ميشيل دي مونتاني (1533- 1592) في اتجاهين، فهو يعبر تعبيرًا أدبيًا كاملًا عن حركة فكرية شكاكة أخذت تنضج في فرنسا على مدى نصف قرن من الزمان، كما يزود الكتاب الشكاك الذين ظهروا في العصر التالى بنبع لا يغيض ماؤه. ولقد كانت الأعوام الخمسون التي سبقت الطبعة الأولى من «مقالات» مونتاني (1580) أعوامًا مضطربةً في تاريخ فرنسا الفكري وفي الحياة الفرنسية السياسية والدينية على السواء. ففي مستهل هذه الفترة، غمرت فرنسا طبعات من الشروح على أرسطو، كتبها فلاسفة إيطاليون وعلى رأسهم بيترو بومبوناتسي Pietro Pomponazzi من جامعة بادوفا. وكان أتباع بومبوناتسي المقتنعون به، يشغلون كراسي الفلسفة الرئيسة في باريس، وعملوا على نشر شرحه لأرسطو المأخوذ عن ابن رشد. ومن هؤلاء البادوفيين ذوي النفوذ كان فرانشسكو دي فيكومر كاتو Francisco de Vicomercato الذي كان أستاذ الفلسفة الملكي (المعين من قبل الملك بمنحة ملكية) في باريس من سنة 1542 حتى سنة 1567. وفي خلال النصف الأخير من ذلك القرن، ساعدت مؤلفات جيرونيمو كاردانو Geroniom Cardano على نشر مذهب مدرسة بادوفا الطبيعي[50].

وكانت الأرسطية الفلسفية التي عرضها بومبوناتسي وأتباعه تذهب إلى أن الفلسفة البحتة لا تستطيع أن تدافع عن خلق حر، أو عن عناية إلهية، أو عن خلود شخصي. وعلى هذه النظريات أن تنسحب أمام براهين فلسفة الطبيعة الصلبة التي تؤيد أبدية المادة، وحتمية القوانين الطبيعية للحركة، وفناء روح الفرد الإنساني بموت الجسد. وكل ما تستطيع الفلسفة أن تؤكده هو أن الله ليس خالقًا حرًا، بل صانعًا ضروريًا لعالم الحركات المادية، ولا بد أن تتمشى أفعاله مع قوانين الطبيعة العامة، وبهذا تنكمش العناية حتى تصل إلى نقطة التلاشي، وتعزى المعجزات إلى الجهل الإنساني بقوى الطبيعة. وتستند الأخلاقيات إلى النظرية الرواقية الباطنية الخالصة عن العدالة الطبيعية، لا على الجزاء الإلهي أو الخلود الشخصي. وثمة جانب معين من العقل الإنساني يبقى بعد الموت، ولكنه لا يبقى إلا من خلال اندماجه في العقل الكلي اللاشخصي. وكان فلاسفة الطريقة البادوفية يبرزون عادةً - هربًا من الرقابة اللاهوتية السائدة- تلك التفرقة بين ما تبرهن عليه الفلسفة وما يعلمه الإيمان بوصفه حقًا. ومع أن الخلق والعناية الإلهية والخلود لا تتمتع بأي سند برهاني في المجال الفلسفي، إلا أنها تظل بلا مساس بوصفها حقائق أو بنود الإيمان المتعالي على الطبيعة. وهذه النظرية المريحة عن نوعين منفصلين تمام الانفصال من القضايا كانت ذات مزايا عديدة بوجه خاص بالنسبة لأصحاب المراكز الجامعية، كما كانت الحال في بادوفا وباريس، حيث كان الفلاسفة حريصين على عدم الاصطدام بالكلية اللاهوتية.

وفي مواجهة هذا المذهب الملزم للنزعة الطبيعية الفلسفية philosophical naturalism فقد كثير من المسيحيين الذين عاشوا في فرنسا القرن السادس عشر- ثقتهم في فلسفة أرسطو التي بدت لهم كفقدانهم لكل ثقة في العقل الإنساني وفي المغامرة الفلسفية ككل سواء بسواء. فلما كانوا غير

متأهبين لقبول ذلك الموقف الفصامي الذي يتطلبه الانشقاق بين البراهين الفلسفية وحقائق الوحي، فقد أصبحوا شكاكًا في قدرة العقل الطبيعي والفلسفة على الوصول إلى أي معرفة يقينية.

وهكذا تبدى مذهب الشك في المسائل الفلسفية على أنه أسلم طريق للحفاظ على الإيمان الأرثوذكسي، وهذا هو الدافع الذي يكمن وراء الشكاك الإيمانيين fideistic skeptics الذين سعوا إلى الجمع بين الشك في قدرات العقل الطبيعية وبين الإيمان بوحي متعال على الطبيعة. وإنا لنجد جرعة قوية من المذهب الإيماني في أعمال تمثل هذا الاتجاه في كتاب مثل «خطبة عن عدم اليقين في العلوم وغرورها وعن سمو كلمة الله» (1527) تأليف كورنيليوس أجريبا Cornelius Agrippa، وكذلك في كتاب «الأكاديمية» (1548) لعمر تالون Omer Talon وكتاب «لا شيء يعرف» (1581) لفرانشسكو سانكس Francisco Sanches، فهؤلاء الكتاب نددوا بأرسطو تنديدًا قويًّا بوصفه عدوًّا للحق المسيحي، كما هاجموا فلاسفة بادوفا وأتباعهم بوصفهم لصوص الإيمان. وربما استخدم «سانكس» نزعة الشك أيضًا بحسبانها سلاحًا ضد التأكيدات القطعية التي نجدها في نزعة برونو الطبيعية الإلهية الشاملة.

غير أن الاهتمام بحقائق الوحي لم يكن العامل الوحيد الذي يفسر لنا انتشار مذهب الشك انتشارًا واسعا إبان عصر النهضة الفرنسي المتأخر. فلقد كان هناك -بالإضافة إلى الشكاك الإيمانيين- اتجاه قوي مماثل ينحو إلى مذهب الشك المتحرر[51] Freethinking skepticism. فلقد كان بعض المفكرين الأحرار أو الإباحيين ملحدين أصلاء، بيد أن معظمهم كانوا ممن يمكن أن نطلق عليهم اليوم اسم التأليهيين deists، أو رجال الدين الطبيعي، أعني أنهم يؤمنون بالله، وبالقانون الأخلاقي الرواقي في معظم الأحيان، ولكنهم لم يكونوا يؤمنون بالمسيح أو بالكنيسة. وكانت هذه الجماعة تذهب إلى أنه، لا الحقائق الطبيعية، ولا الحقائق العالية على الطبيعة، يمكن أن تعرف بواسطة العقل النظري، وبالتالي فقد أدت نزعة الشك المتحررة إما إلى الشك التام والفوضى الأخلاقية، أو إلى اعتقاد عملي محض في الله، وفي قانون أخلاقي طبيعي، دون أي وحي متعال على الطبيعة، أو دون أي عبادة.

ومن العسير حين نتعرض لحالة كاتب شكاك أن نحدد ما إذا كان إيمانيًّا أو مفكرًا حرًّا؛ لأن الحد الفاصل بين الاثنين غامض متحول. وربما كان مونتاني مثلًا طيبًا على هذا الغموض، ولكن من الأرجح أن موقفه الشخصي كان هو موقف الشك الإيماني بعد أن أجريت عليه عملية تقطير بواسطة ذكاء تحليلي صريح صراحة شديدة. ولعله طبع حكم سكستوس إمبريقوس في عقله وحساسيته بأعمق مما هي مطبوعة على رفوف مكتبته. ومع أنه قد أثنى على أسباب الراحة التي توفرها الوسادة الناعمة للخيال والاعتقاد غير النقدي، فإنه لم يسمح لنفسه بالنعاس طويلًا، ولهذا فقد تأرجح باستمرار -كما فعل ديفيد هيوم- بين التسليم العملي المريح للآراء السائدة، وبين أعنف فحص ذاتي وأشده تعذيبًا لنفسه.

والإنسان الطبيعي -كما يراه مونتاني- كتلة من الضعف والفساد يخفيهما غروره الهائل. والهدف الذي ترمي إليه «المقالات» هو أن تبدد أي أوهام متعجرفة عن قوة الإنسان وكرامته: «ينبغي لنا أن نعريه»[52]. والعقل الطبيعي غير كفء للحصول على معرفة دقيقة عن الوجود؛ لأنه يعتمد

تمام الاعتماد على الحواس التي تعمل دائمًا على تشويه المواد التي تتلقاها من العالم. وما دامت الحواس لا تكشف شيئًا موثوقًا فيه عن الأشياء، وإنما عن انطباعاتنا الخاصة فحسب، فإن العقل وبراهينه المزعومة جميعًا تظل حبيسة داخل الذاتية الإنسانية. وما التفكير البرهاني إلَّا نوع من التعقل، ولا تعكس أفضل جهودنا لبلوغ الموضوعية سوى عواطفنا الخاصة، وما في تركيبنا من وضاعة. وما من شيء مقدس أو نبيل إلَّا وننزل به إلى مستوانا، ليخدم غاياتنا الأنانية. وحتى الدين لا يستثنى من هذا الدافع الأناني النفعي الذي يسيطر على الطبيعة الإنسانية.

ومع أن مونتاني لا يعبر عن شكه في وجود الإله، إلا أنه يعزو أي يقين نملكه عن هذا الموضوع إلى هبة الإيمان. فمن هذا المصدر الأخير نتلقى اليقين بأن الله قد وسم العالم المرئي بطابعه، وهذا العالم يشهد بجلال طبيعته. بيد أن عقلنا الفطري أضعف من أن يميز الملامح الإلهية في الأشياء حتى ولو استطاع أن يتغلب على ضروب القصور في الإحساس، وأن يفهم العالم المادي في حقيقته الخاصة. ويطيب لمونتاني أن يستشهد بأقوال القديس بولس عن الإله الذي لا نستطيع معرفته، وبأقوال القديس أوغسطين عن أن الله يعرف معرفة أفضل بألا يعرف. فهو يفسر هذه العبارات الشهيرة بالمعنى البيروني بأن العقل لا يستطيع أن يثبت شيئًا عن الإله؛ لأن وجوده وصفاته تند عن نطاق قدرتنا العارفة. وهكذا لا يتبقى مكان في التفكير الطبيعي لتأكيدات العقليين الأرثوذكس الواثقة في نفسها، أو لإنكارات الأرسطيين البادوفيين الواثقة في نفسها أيضًا.

أما فيما يتعلق بنظرية الخلود فإنها.. «ذلك الشطر من المعرفة الإنسانية الذي يُعالج بأعظم أنواع التحفظ والشك. فلنعترف بأمانة أن الله وحده هو الذي أخبرنا به، والإيمان، لأنه ليس درسًا من دروس الطبيعة أو دروس عقلنا»[53]. ويشير مونتاني إلى التباين الشديد في الآراء حول هذا الموضوع بوصفه شاهدًا فصيحًا يؤيد منهج الشك في تعليق الحكم. والإنسان جاهل بطبيعته الخاصة ومصيره مثلما هو جاهل بالوجود الإلهي. وبدلًا من أن ينصب نفسه مقياسًا للأشياء جميعًا -ذلك الحلم الأحمق الذي يراود النزعة الإنسانية الجوفاء- عليه أن يعترف في أمانة بقرابته للحيوانات، وانغماسه التام في الطبيعة، أو في غمار الصيرورة، وأن يعترف أيضًا بالأصل العرفي لمقاييسه الأخلاقية. فإذا صبت نفسه إلى شيء أكثر سموًّا، فعليه أن يتقبل هبة الله والإيمان الحرة وحدها.

ويتحير المرء أحيانًا -في أثناء قراءته لمونتاني- أين يضع الخط الفاصل بين وضع إنسان الإيمان الذي يسخر من كل دافع فلسفي عن الحقائق الدينية، وبين ذلك النوع من النقد الذاتي الذي لا يعفي المعتقدات الدينية نفسها، من حيث إنها تدعي احتواءها على الحقيقة. ويتضح موقف الشك الإيماني وضوحًا أشد في حالة الوريث الروحي الشرعي لمونتاني: بيير شارون Pierre Charron 1603 -1541))، وهو قس وواعظ ذائع الصيت في باريس والأقاليم، وكان قد ألف في أثناء إقامته في بوردو (حيث قابل مونتاني عدة مقابلات شخصية) بحثًا عن «الحقائق الثلاث» (1593)، يعد دفاعًا عن الله ضد الملحدين، ودفاعًا عن المسيحيين ضد الوثنيين أو المؤلهة، وعن الكاثوليكية ضد البروتستانت. وكان يشعر أن التنوعات المتفرعة عن الإيمان الكاثوليكى التام ترجع إلى الاستخدام المغرور للعقل، ومن ثم فقد عاد شارون إلى الإيمانية الشكاكة كطريقة متطرفة لنقض معارضيه، وهذا موقف عرضه في كتاب الكبير «عن الحكمة» (1601). ومع أنه كان

كاتبًا فحلًا، إلا أنه كان يفتقر إلى المواهب الأسلوبية وإلى الفروق الدقيقة التي امتاز بها مونتاني. ولترجمة هذا في المصطلح الفلسفي نقول إن الاختلافات بينهما نشأت عن أن مونتاني كان من أتباع بيرو، على حين كان شارون شكاكًا أكاديميًّا ينكر إنكارًا صريحًا أن يصل الإنسان إلى أي معرفة طبيعية يقينية، وإن كان يستطيع الوصول إلى درجات مختلفة من الاحتمال العملي. ولما كان شارون يفتقر إلى تناول مونتاني الذي يتميز بالتعقيد وتعليق الحكم، ولما كان قد وضع مجملًا لنظرية أخلاقية رواقية متميزة عن الإيمان وعن اللاهوت الأخلاقي، فقد أمد الإباحيين الذين عاشوا في أوائل القرن السابع عشر بذخيرة من النصوص المنفصلة الجاهزة التي يمكن استخدامها في أغراض تتعارض تعارضًا مباشرًا مع مقصده. وأدت هذه الحالة إلى أن أصبح شارون هدفًا مفضلًا لهجوم أوساط السوربون والأوساط المدرسية، ومع كل هذا لم يكن ثمة أساس متين للارتياب في إخلاصه الديني.

وفى الكتاب الأول من «الحقائق الثلاث» عرض شارون عدة أدلة تقليدية على وجود الله، ومن بين الأدلة الفيزيائية، أدرج البراهين المستمدة من العلة الكافية والعلة الغائية، والحركة، والتناهي، والتكوين، وانسجام الكون، ودرجات الخيرية، كما ذكر أيضًا الدليل الأخلاقي المستمد من الاتفاق الشامل، والدليل القائم على المعجزات والنبوة. ولم يعترف -كما لم يعترف معظم معاصريه المنتمين إلى جميع المدارس- بتناول ميتافيزيقي متميز من الله ومن الروح بمعزل عن فلسفة الطبيعة. ولما كان شارون ينظر إلى هذه الفلسفة الأخيرة على أنها لا تملك سوى يقين محتمل، فإن تلك الأدلة على وجود الله لا تزيد على كونها حججًا احتماليةً أو «شبه حقيقية». أما في حالة طبيعة الله وصفاته، فإن شارون لم يسمح حتى بالدليل الاحتمالي: فالتفاوت التام بين طبيعتنا المتناهية ووجود الإله اللامتناهي يحرمنا من أي وسائل عقلية طبيعية لتحديد الطبيعة الإلهية. وأوصى شارون -مرددًا صدى مونتاني في هذا المجال- بأن نمتنع عن وضع أي وصف تفصيلي لماهية الإله، وأن نظل قانعين باعترافنا به على أنه مصدر الكمال والخير اللامتناهي، وإن كنا لا نستطيع معرفته بالوسائل الطبيعية.

والدافع المتحكم وراء بحثه «عن الحكمة» وهو تصميمه على صيانة التعالي الإلهي من جنوح العقل الإنساني إلى النزول بالإله المتعالي إلى مستوانا. ويتحدث شارون بسخرية لاذعة عن أولئك الأشخاص المتطيرين المستهترين الذين يعاملون الإله، وكأنه قاض في بلدة صغيرة، يتصف بالقسوة والجبروت في لحظة، وبالبساطة والتسامح في اللحظة التالية. إن جلال الإله تنتهكه هذه التأكيدات اليسيرة التي تطلقها عن طبيعته وسلوكه مع العالم. بل إن شارون ينتهز هذه المناسبة ليصحح ما ذهب إليه مونتاني من أن الله هو ذروة جهودنا لتخيل الكمال المطلق. ولما كان هذا القول قد يتضمن أن الله هو نوع من «التصور الحدي» limit-concept للعقل الإنساني (كما يدعي أحيانًا مذهب اللاأدرية المتأخر)، يلاحظ شارون أن «أدق من ذلك أن الإله فوق أقصى جهودنا وأعلاها، وفوق كل تخيلاتنا عن الكمال بصورة لامتناهية»[54]. وقد أوجز جون درايدن هذه الفكرة السديدة في بيتين إذ يقول:

«دع العقل يطير وراء فريسته،

ولكن كيف يستطيع المتناهي أن يقبض على اللامتناهي؟».

وما لدينا من يقين عن الإله اللامتناهي يأتي إلينا من الإيمان الديني وحده، ومن التسليم بكلمة الله، ولا يأتي إلينا من تفكيرنا الطبيعي أو من طموحنا إلى الكمال.

ومع ذلك، فثمة وظيفة مزدوجة للحكمة الإنسانية: أن تمهد الطريق للإيمان العالي على الطبيعة، وأن تضمن الكمال الطبيعي الأخلاقي للإنسان. والوظيفة الأولى يتصورها شارون تصورًا يتعارض تعارضًا تامًّا مع النظرة التوماوية إلى الفلسفة بوصفها قادرةً على بلوغ بعض الحقائق الطبيعية عن الله والإنسان، وعلى الدفاع عن معقولية الإيمان المسيحي. وبدلًا من ذلك تساعد الحكمة الإنسانية الإيمان باعترافها بعجزها المطلق عن الوصول إلى أي حقيقة نظرية. وكان شارون أبعد من أن يلمح أي عداء بين مذهب الشك والمسيحية، بل إنه يثني على مذهب الشك بوصفه أفضل تمهيد ممكن للعقل حتى يتلقى الوحي المتعالي على الطبيعة. يتساءل شارون -وهو يضرب مثلًا ازدادت شعبيته بعد ذلك في عصر ارتياد الشرق والنفاذ إلى حضارته-: ما أفضل وسيلة لإقناع حكيم صيني باعتناق المسيحية، إن لم يكن ذلك بإقناعه أولًا بأن المذاهب الفلسفية جميعًا ليست إلا مجرد آراء مشكوك فيها؟! وعلى المبشر المسيحي أن يقترب من العقل الشرقي ممسكًا الكتاب المقدس بإحدى يديه، وسكستوس إمبيريقوس باليد الأخرى، ذلك أن مذهب الشك عبارة عن مطهر شاف يقضي على التصورات الزائفة عن الإله، وعلى التحيزات التي تعترض سبيل التسليم بالوحي المسيحي.

ويُعد شارون نصيرًا متحمسًا للدعوى القائلة «بأنه الله قد خلق الإنسان فعلًا لمعرفة الحقيقة، غير أن الإنسان لا يستطيع أن يعرفها بنفسه أو بأي وسائل إنسانية... لقد ولدنا للبحث عن الحقيقة، أما امتلاكها فشيء تقدر عليه قوة أعلى وأعظم»[55]. والحواس ذاتية مضللة إلى أبعد حد، أما العقل الذي هو أداة الفيلسوف، فأشبه بنعل «ثيرامينيس» الأسطوري الذي يناسب أي قدم، كما يشبه شارون نشاطه بنشاط حيوان «القارض» الذي يضل في المتاهات الأرضية والجحور المظلمة دون أن يصل أبدًا إلى فريسته. إن الطبائع الحقيقية للأشياء تند دائمًا عن منال الفيلسوف، ما دامت حتى أفكارنا الفطرية العقلية لا تتمتع بأي صحة موضوعية. وبعد أن نزع شارون عن الإنسان أي بصيرة نظرية بالوجود ومبادئه العلية، يدعو الباحث عن الحقيقة أن يسلم بالإيمان المسيحي الذي يمده بالحقيقة اليقينية الوحيدة عن الإله وعن المصير الإنساني.

ولا تستطيع الحكمة الإنسانية أن تقدم خدمة أكثر بنائية إلا في المجال الأخلاقي من التدليل العملي والاحتمالات، فهي تستطيع هاهنا أن تطور نظرية الفضيلة الحقة التي تضمن كمال الإنسان الطبيعي الأخلاقي من حيث هو إنسان. ولشارون مفهوم رواقي عن الأخلاقية استعارَهُ في شطر كبير منه- من مفكرين رئيسين في عصر النهضة أيدا الرواقية المسيحية هما: يوستوس ليبسيوس Justus Lipsius وجيوم دي فير Guillaume Du Vair فهو يفسر -مثلهما- التعليم الرئيس للأخلاق المسيحية باتباع الطبيعية على أن معناه: اتبع قانون الله، والعقل العملي. وهو يحدد نطاق الفضائل التي تنظم الحياة الشخصية والحياة الاجتماعية معًا على نحو أكثر تنظيمًا من مونتاني. ويبدو أن شارون لم يكن غافلًا عن إمكانية قيام المفكرين الأحرار بمحاولة فصل هذه التعاليم

الأخلاقية عن دعوته الملحة أيضًا إلى التسليم بالوحي المسيحي، ذلك لأنه ينصح الرجل الحكيم، أو الفاضل حقًّا، بأن يجمع بين الأخلاقية الطبيعية والدين العالي على الطبيعة في توليف شخصي واحد[56]. وبهذا يكون على حكيم عصر النهضة المتأخر أن يكون شكاكًا في المجال النظري، رواقيًّا في المسائل الأخلاقية، ومسيحيًّا في دينه.

وأيًّا كان الإخلاص الشخصي للعقيدة التي تكمن وراء هذا التوليف المقترح، فقد كان أضعف -من حيث تركيبه الداخلي- لأن يصمد أمام نقد الشكاك الأحرار. فلم يكن مونتاني أو شارون يملكان الحذق الفلسفي الذي يملكه نموذجهما الإغريقي سكستوس إمبيريقوس. فقد سلما في بساطة بمقدرة المذهب الظاهري دون أن يعيدا التفكير في مشكلة الإدراك الحسي والتدليل المنطقي. وكان إسهامهما الرئيس هو إعادة تشكيل مذهب الشك داخل السياق الحديث للنزعة الإنسانية وللمسيحية. بيد أن المعارضة المتربصة بين العقل الطبيعي وسلطة الإيمان لم تلبث أن ظهرت في يسر على هيئة تسليم بأن فعل الإيمان العالي على الطبيعة إما أن يكون التزامًا غير معقول تمامًا، أو التزامًا يقوم على أسس مع العرف أو البدعة (المودة) الاجتماعية، وكان تعليق مونتاني الساخر: «بأننا مسيحيون بنفس الطريقة التي نكون بها بيريجوديين أو ألمانًا». كان هذا التعليق مدعمًا للأسس اللاعقلية والبرجماتية للمفهوم الإيماني للعقيدة المسيحية[57]. وكان تقدير بعض الإباحيين المتطرفين لتسليمنا بقانون طبيعي أخلاقي مماثلًا لتقدير مونتاني. فإذا كان العقل الطبيعي على مثل هذا العجز في المسائل النظرية جميعًا، فلا بد من تبرير خاص قبل أن يمنحه المرء ثقته بوصفه مصدرًا للحكمة العملية الأخلاقية. ومثل هذا التبرير الفلسفي لم يأت من جانب شارون، ومن ثم فقد كان الأثر الخالص لموقفه هو أنه عرض للخطر الحكمتين اللتين سعى إلى تأييدهما بوسائل الشك، وأعني بهما: الحكمة الدينية، والحكمة الأخلاقية.

(3)
جاسندي وهويت

كان مذهب الشك -خلال القرن السابع عشر- قوة مزدهرة، وإن تكن ذات حدين في الحياة العقلية الفرنسية. وكان الاتجاه المضاد للمسيحية ممثلًا في أشعار تيوفيل دي فيو Theophile de Viau، وفي القصيدة التأليهية المجهولة المؤلف، تحت عنوان: «عدو- المتعبد» أو رباعية مؤله (انتشرت هذه القصيدة انتشارًا واسعًا قبل سنة 1622). وفي خلال الشطر الأكبر من هذه الفترة، كان الجناح المتطرف من الإلحاد الشكاك يخضع للتحريم العام، أما الموقف الإيماني الشائع والأسلم فكان يعتنقه أشخاص يلزمون جانب الحذر مثل جبرييل نوديه Gabriel Naudé (الذي أصبح فيما بعد أمينًا لمكتبة الكاردينال مازاران ومستشاره المقرب) وفرانسوا دي لاموت لوفاييه François de La Mothe le Vayer (الذي عمل مع ريشيليو، وعهد إليه بتعليم ولي العهد)[58]. وهؤلاء الرجال المسؤولون أصدروا كتبًا كان فيها النقد «البيروني» منصبًّا بكل ثقله على الحواس، وعلى الاستدلالات العقلية في الميتافيزيقا والأخلاق، وعلى الأسس التاريخية للعقيدة الدينية، ولكنهم كانوا من الحيطة بحيث أبدوا بعض التحفظات في صالح حقائق الوحي، وأحجموا عن شن هجماتهم الصريحة على المسيحية. وكان نوديه ولاموت لوفاييه على شيء غير قليل من التردد في المجال العملي، حيث منحا تأييدهما للسلطة الملكية، ولسياسة التوحيد الديني لفرنسا. وكان اتجاههما مزيجًا متميزًا من الشك النظري والشمولية العملية practical totalitarianism التي تواترت في العالم الغربى من مكيافللي حتى يومنا هذا. وكانا -بسبب شكوكهما حول المبادئ الأخلاقية العامة، وواجبات الحاكم نحو الإله، وأصل الكنيسة العالي على الطبيعة- كانا مساهمين متحمسين لنمو النزعة المطلقة في السياسة، وللصورة الشكاكة لدين للدولة تحافظ عليه وتنشره بالقوة.

من أطرف العقليات وأعقدها بين الشكاك قبل سنة 1650 كان بيير جاسندي Pierre Gassendi (1592- 1655) قسيس مدينةديني Digne والأستاذ الملكي للرياضيات في باريس، والمضيف الريفي لنوديه ولاموت لوفاييه. وقد عرض مذهبه في الشك الإيماني على مرحلتين: (1) هجوم مدبر على الإسكلائية الشائعة. و(2) تفسير مسيحي للمذهب الذري atomism والمذهب الأبيقوري، يرمي من ورائه إلى تجاوز ضروب النقص الفلسفية في مذهب شارون الإيماني، وأن يجعل المسيحية -في نفس الوقت- جذابة في عصر برجماتي. وقد عرض آراءه السلبية في كتاب ذي عنوان استفزازي هو «أدلة غير تقليدية ضد أتباع أرسطو» (1624-1627)، ويضم مختارات من محاضراته الفلسفية في جامعة «أكس»، وهذا الكتاب الذي يتردد بين فقراته في كثير من الأحيان ذلك التعجب الساخر: «يا أيها الإله الخالد!» خليط عجيب من النقد الإنساني للنزعة الإسكلائية الذي كان يمكن أن يكتبه بتراركا أو أراسموس أو راموس، إذ هو استخفاف شكاك بالعقل الإنساني على طريقة مونتاني، والتماس حار متلهف للإيمان -بدلًا من الديالكتيك- على طريقة شارون.

والطريق الوحيد للخروج من سجن الأرسطية هو إنكار أي معرفة أو علم -بالمعنى الأرسطي- «بأي فكرة يقينية، بينة عن شيء ما نكتسبها عن طريق علة ضرورية أو برهان»[59]. والشعار الفخور الذي يقترح جاسندي أن يرفعه الشكاك الحديث هو: «أنا لا أعرف شيئًا له الطابع الأرسطي»؛ أي لا أعرف شيئًا عما تكون عليه الأشياء في طبائعها الحميمة كما يحددها الاستدلال العلي الضروري والبرهان القياسي، بل إن العلوم الطبيعية والرياضية لا تصل إلى البناء الجوهري للأشياء.

ويتوسع جاسندي في نقده الشاك ليشمل العلوم الحديثة التي لا تستطيع أن تتجاوز عالم الظواهر. ونوع المعرفة الوحيد المفتوح للإنسان هو التجريبي الظاهري.

أي التفسير المتسق لوقائع الإدراك الحسي وظواهره.

وفي هذا الإطار المتشكك الظاهري قد يبدو أنه لا سبيل إلى الصعود بالعقل إلى الإله بالوسائل الطبيعية، ولكن، من المفارقة حقًّا أن يعنف جاسندي الإسكلائيين لترددهم في استخدام مقولة الجوهر بالنسبة للإله، وبالتالي الحصول على تعريف له. فما دامت المقولات هي أدوات العقل الوحيدة لإدراج الأشياء المختلفة داخل تصور مشترك، فإن استخدام الجوهر بالنسبة للإله لا يؤثر في طبيعته الخاصة، وإنما يتعلق فقط بوضع الأشكال في العقل الإنساني. والسمة المشتركة بين الإله والأشياء الأخرى هي «الوجود»، أما السمة المميزة للإله فهي الطريقة الكاملة كمالًا لا متناهيًا التي يوجد بها. وهذا يعطينا نوعًا من التعريف للإله على أساس الجوهر، فهو الكائن الباقي الموجود الذي يتمتع بالكمال اللامتناهي. والأمر الذي لا يفسره جاسندي هو كيف يمكن أن نتأكد من أن ثمة شيئًا واقعيًّا يناظر -حقًّا- تصور الجوهر الكامل كمالًا لامتناهيًا. فهو لا يقدم لنا، في هذا الكتاب المبكر أي شرح لهذه الصعوبة؛ لأنه لا يستطيع أن يفعل ذلك دون أن يعود إلى تقرير شيء من المعرفة بالوجود وبالاستدلال العلي.

وقد واجه جاسندي هذه المشكلة في كتاباته الناضجة الأكثر إيجابية مثل: «ملاحظات على الحياة والأخلاق وحكم أبيقور» (1649)، وعلى الأخص كتابه: «كتيبة فلسفية» (1658)، والغرض المشترك لهذه المؤلفات جميعًا هو أن يمنع انهيار الإيمان المسيحي نتيجة لهجوم مذهب الشك على المنطق والفيزياء والأخلاق التي تنادي بها الإسكلائية المعاصرة. ولقد تصور جاسندي خطة جريئة لتفسير مصدرين رئيسين من مصادر الإلحاد في عصره، هما: النزعة الذرية، والنزعة الأبيقورية- تفسيرًا مسيحيًّا وإيمانيًّا[60]. إن رد الأشياء جميعًا إلى عناصر الذرية يمكن أن يتم في اطمئنان؛ لأن هذا الرد ليس هو الرد النهائي، إذ لا بد أن يخلق الله هذه الذرات نفسها.

ولأن علمنا يمكن أن ينشأ فحسب عن الذرات المتصفة بميول محدودة أو نماذج دينامية، فإن عقلنا مسوق إلى تأكيد وجود خالق أعلى ومنظم للذرات وللأشياء المركبة التي تؤلفها. وقد خفف جاسندي من أبيقور وعدله فيما يتعلق بأن الله الحر خلق الوجود من العدم، بقوله بعناية شاملة وباهتمام إلهي خاص بالإنسان، كما نقب عند المفكرين الإغريق الآخرين بحثًا عن بينة تؤكد أنه إذا

كانت الروح الحساسة في الإنسان قابلة للفساد، فإن الروح العاقلة أو العقل يتمتع بالحرية والخلود، كما أنه مهيأ للسعادة الأسمى بتأمل الله.

وقد كان هذا اللجوء المتصل إلى المنابع اليونانية القديمة في الفلسفة يبدو مقنعًا جدًّا للدائرة الحميمة من المعجبين التي تحيط بجاسندي، بل حتى لرجال العلم من أمثال بويل Boyle ونيوتن اللذين كانا يحبذان التوفيق بين المذهب الذري والتقوى الدينية. بيد أن تأكيد وجود الإله الذي كان على جاسندي أن يبرره دون الوقوع في تلك النظرة إلى المعرفة التي رفضها من قبل، بقي هو النقطة الحاسمة في الفلسفة. وكان جاسندي يبحث عن مركز وسط بين البيرونية الصارمة التي أنكرت إمكان الانتقال من السابق على البينة إلى ما ليس ببين، وبين التفسير الأرسطي القائم على المعرفة الجوهرية والبرهان بالعلل الضرورية. وصرح جاسندى بأنه يستطيع أن يجد هذا الموقف الوسط في النظرية الأبيقورية عن «الاستباق» أن الفكرة الفطرية التي تسبق التجربة وتشكلها[61]. والعقل- وفقًا لهذا الرأي- تتحكم فيه مسبقًا قدرات فطرية معينة، أو ميول دينامية تهيئُهُ بصورة إيجابية لتأكيد وجود الكائنات المتجاوزة لتجربتنا ولعالم الظواهر. والشعور المسبق بالله يؤكد لنا وجوده، وإن لم يمنحنا ذلك أي معرفة بطبيعته الجوهرية، إذ لا يمكن الاقتراب فلسفيًّا من هذه الطبيعة الجوهرية إلا من خلال التفكير في طبيعة الإنسان الخاصة وخلع الشكل الإنساني على الله بطريقة المماثلة.

ويقدم جاسندي برهانين أساسيين على وجود الإله: الشعور المسبق العام عن الله الموجود بين الناس جميعًا، والتأمل الدقيق للطبيعة[62]. وفي البرهان الأول يقلل من عدد الملحدين ودلالتهم واصفًا إياهم بأنهم مسوخ عقلية أو انحرافات من الطبيعة. ولا يمكن تفسير الاتفاق الشامل بين الناس على وجود كائن سعيد سعادةً عليا ولا يعتريه الفناء إلا في حدود شعور مسبق أو استعداد طبيعي للعقل. وقدرة العقل تثيرها تجربة الحس لتصور فكرة الإله والتسليم بوجوده.

والحواس هي المناسبات الضرورية لهذا الاعتقاد، ولكنها ليست أسبابه الحقيقية، إذ ينبثق من العقل الإنساني كاستجابة فطرية لتجربته عن العالم. وهذا التصور الأولي للإله يملأ عقولنا تلقائيًّا ومباشرةً دون أن يتطلب تدخل التدليل العقلة أيًّا كان نوعه، وعلى الأخص تدخل البرهان الأرسطي.

ولا يدخل التدليل العقلي في البرهان الثاني الذي يستند إلى دراسة تأملية لنظام العالم وكماله. وهنا لا يلجأ جاسندي إلى أي برهان علي، كما أنه لا يعتمد على المنطق الإسكلائي أي اعتماد. ووظيفة التدليل الربوبي أن يقوم بتحليل كوننا المنظم وأن يقارن بين كشوفه وفكرة العقل المسبقة أو الفطرية عن الإله بوصفه الصانع والمنظم للعالم بعنايته. ونحن نرى في وضوح أن العالم من عمل العقل والتخطيط، وهذا الإدراك يتقابل ويتجاوب تجاوبًا حيويًّا مع فكرتنا عن الله بوصفه الحاكم الأعلى للأشياء جميعًا. «فمن الضروري إذن معرفة أن الله موجود بقدر ما هو ضروري أن نفطن إلى النظام العجيب الذي يخضع له العالم»[63]. ونحن على يقين لا يتزعزع من وجود الإله بسبب الصلة القائمة بين إدراكنا للنظام الكونى واعتقادنا الطبيعي المسبق بالحاكم الأعلى لكل شيء.

وليس الغرض الذي يرمي إليه جاسندي من إضافة البرهان الثاني أن يستعيد البرهان العلي من غائية الكون، وإنما لكي يفسح مكانا للمذهب الذري، وأن يؤكد -في الوقت نفسه- وجود الله بوصفه منشئ هذا الكون الذري وحاكمه. أما فيما يتعلق بالقيمة المنطقية للبرهانين، فإنه يرد البرهان الثاني إلى البرهان الأول. والبرهان المستمد من الشعور المسبق في العقل الإنساني لا يأتي في المحل الأول من حيث الزمان فحسب، بل إنه أوليّ أيضًا من حيث البينة والصحة المنطقية. فالفكرة التلقائية الفطرية عن الله أكثر أساسية من أي استدلال قائم على النظام الكوني، ما دام الغرض من تأمل الطبيعة هو تأكيد فكرتنا المسبقة عن الإله، وإبراز الجانب الخاص بعنايته. ويضيف جاسندي أن البرهان الأول يستند على السلطة أو على الإيمان: الإلهي والإنساني، على حين أن البرهان الثاني يستند على التدليل العقلي. ومن ثم فإن رد البرهان الثاني إلى البرهان الأول يعادل رد المعرفة الاستدلالية إلى الإيمان بوصفه منبعًا لكل حقيقة.

وتعد ثقتنا الطبيعية في أفكارنا المسبقة وتسليمنا المتجاوز للطبيعة بالوحي الإلهي الدافعين النهائيين لتسليمنا بوجود الإله، فالإيمان أوليّ والعقل ثانوي وتوكيدي لنشأة هذا الاعتقاد. وهذا التفسير الإيماني الصرف تدعمه ملاحظات جاسندي عن الطبيعة الإلهية. فهو يتفق مع أبيقور على أننا لا نستطيع أن نتصور طبيعة الإله إلا بتشبيهها بالإنسان، أو وفقًا لبعض الصور الإنسانية. ومع ذلك يمكن أن ندرك أن الإله بعيد بعدًا لا حد له عن أنبل تصوراتنا، وأن خير تسمية له تسميته بأنه عقل لاجسدي أو جوهر، أو بوصفه المحرك الحاكم للأشياء جميعًا. فإذا سئل جاسندي كيف نستطيع التأكد من هذا الاختيار للصفات؟ أجاب بأن الإيمان الكاثوليكي المقدس يؤكد لنا أن هذه هي أنسب الأسماء الإلهية وأكثرها اتفاقًا مع ميول عقلنا لتصور طبيعة الموجود الأسمى.

ولقد تبادل جاسندي وديكارت أشد التعليقات حدة حول مسألة وجود الله[64]. فالأول لا يستطيع أن يقبل الدليل الديكارتي المتميز المستمد من الفكرة الفطرية عن الموجود الكامل كمالًا لامتناهيًا؛ وذلك لأن المقصود بهذا الدليل أن يكون برهانًا أصيلًا على الوجود الإلهي، ولأنه يدعي أنه يعطي معرفة فلسفية إيجابية عن الطبيعة الإلهية. ومع أن ديكارت لم يفحص كتابات جاسندي الرئيسة، إلا أن نظرته كانت غريبةً تمامًا عما تضمنته. ويرى ديكارت أن لجوء جاسندي إلى الفلاسفة القدامى، وإلى المعتقدات السابقة على العقل، إذعان تام من جانب الذكاء الفلسفي، ولا يحرز أي تقدم على نزعة شارون الإيمانية التي تقل عن ذلك تقنعًا، ولم تستطع نظرية جاسندي عن الأفكار المسبقة أن تتجاوز تلك العلاقة الدائرية بين براهين الإيمانيين على وجود الله وبين إهابتهم بالوحي؛ ذلك لأن جاسندي قد أخفق في مواجهة المشكلة المعرفية التي تتساءل: لماذا نثق في استجابات العقل التلقائية، وكيف نميز بين الاتجاهات المضللة، والاتجاهات الموثوق فيها؟ وكان جاسندي متأهبًا للتوقف في تحليله النقدي عند نفس النقطة التي اعتقد ديكارت أن مثل هذا التفكير التحليلي ينبغي أن يبدأ عندها.

وبينما كان هدف الديكارتية هو الوصول إلى إعادة بناء مذهب الألوهية الفلسفي بناءً محكمًا، كان الاتجاه الإيماني الذي أعقب جاسندي هو تقويض كل تأكيد فلسفي إيجابي. ويتمثل هذا الاتجاه المتطرف خير تمثيل في كتاب «بحث فلسفي عن ضعف العقل الإنساني» (كتب حوالي سنة 1690 ونشر سنة 1723) تأليف بيير دانييل هويت Pierre Daniel Huet (1630-

1721) أسقف أفرانش. وكان هويت عضوًا في الأوساط الشكاكة في باريس واستكهولم ابتداء من سنة 1650 وما بعدها، وكان عرضه الكلاسيكي للمذهب الإيماني واضحًا وضوحًا لا مزيد عليه من حيث إنه يريد بيان التعارض العميق بين هذه المدرسة كلها وبين التقليد المسيحي عند أوغسطين وتوما الأكويني فيما يتعلق بالحوار الحي بين الإيمان والعقل. وهذه الصورة الإيمانية للعقيدة لا تنمو إلَّا على تهافت العقل الطبيعي الإنساني وانحطاطه، ولا تحترم تكامله.

ومن المشكلات التي وضعتها الديكارتية في بؤرة الاهتمام أمام مذهب الشك مشكلة يقين معرفتنا. ولقد تقبل هويت تقسيم اليقين الإنساني إلى أنواع: الرياضي، والفيزيائي، والأخلاقي. ولكنه أعلن أن هذه الأنواع من اليقين تقع جميعًا دون مرتبة اليقين الكامل الذي يستند إلى البينة الواضحة التصور[65]. والنور الإلهي الذي يشع عن الإيمان العالي على الطبيعة هو وحده الذي يمنح اليقين الكامل للعقل الإنساني. أما معيار الأفكار الواضحة المتميزة الذي يباهي به ديكارت؛ فلا سبيل إلى الوصول إليه عن طريق القدرة الفطرية للعقل الإنساني. ومن الحق، أن هويت قد استخدم الافتراض الديكارتي عن الروح الشريرة المخادعة؛ لكي يمنع العقل من قبول أي قضايا على أنها واضحة يقينية بصورة مطلقة، حتى ولو كانت حقيقة ديكارت الأولى التي لا شك فيها عن وجود الذات المفكرة. وذكر هويت ما لا يقل عن خمسة وستين فيلسوفًا ومدرسةً يقفون إلى جانب التعليق الشكاك للحكم في وجه كل بينة إنسانية. غير أنه لم يكتف بهذا التعليق، بل تفوق على أتباع بيرو بالتخلي عن كل بحث فلسفي عن الحقيقة. وكل ما نستطيع أن نأمله -على المستوى الطبيعي- ضرب من الاحتمال الكافي لأن نتصرف في شؤوننا العملية بشيء من الاطمئنان.

والوجه الثاني من درع هويت في تحديد للعقل هو -بالطبع- قبوله السريع للإيمان. فالإيمان العالي على الطبيعة هو وحده الذي يمنحنا ضروب اليقين التي لا يتطرق إليها الشك، والمعرفة الواضحة بالحقائق. ولم يكن الأسقف هويت قادرًا على اكتشاف شيء من أفكار جاسندي المسبقة على الحقيقة، داخل نفسه، أو اكتشاف أفكار ديكارت الفطرية، أو إدراكات ملبرانش الصادقة للحقيقة. وعلى النقد الشكاك أن يستبعد هذه الدعائم الطبيعية للعقل، وأن يجرد الإنسان دون استئذان من كل ما يغطي جلده العقلي. وحتى المبادئ الأولى لا تنطوي في ذاتها على أي بينة كافية، بل إنها في حاجة إلى نور الإيمان من أجل يقينها التام. ومن ثم، فمع أننا نستطيع على نحو ما أن نعرف الله عن طريق الإيمان والعقل معًا، إلا أن المعرفة كلمة غامضة. والبراهين الطبيعية المزعومة على وجود الله تعطينا نفس الدرجة العالية من الاحتمال الذي تعطيه البراهين الرياضية، غير أن هاتين الطريقتين من البرهان لا تبلغان اليقين الكامل[66]. وعلى مبدأي البرهان الفلسفي ونتائجهما أن ينتظرا نور الوحي؛ لكي يقدما إلينا المعرفة واليقين اللذين ينفيان كل شك.

ومن خلال هذا التأسيس الباطني لكل من المبادئ الطبيعية والاستدلالات على وجود الله- على فعل الإيمان العالي على الطبيعة، وكذلك من خلال تنازله عن البحث الفلسفي عن الحقيقة، أوصل هويت مذهب الشك الإيماني إلى نتيجته المنطقية. وتكشف هذه الذروة أيضًا عن كونها نهايةً تاريخيةً مسدودةً في وجه المزيد من التطورات الفلسفية الأخرى. وعلى الرغم من أن الخوف من التنوير دفع التقليديين الفرنسيين إلى الاعتماد على المذهب الإيماني الديني بعد قرن من الزمان،

فإن هذا الموقف الانهزامي كان خليقًا بأن ينتهي إلى العقم الفلسفي واللاهوتي التام. وقد أثبت التاريخ أن محاولة تشييد إيمان حي بالإله على أنقاض قدراتنا الطبيعية في المعرفة والرغبة- تنتهي دائمًا بكارثة.

وكان السبيل الفعال الذي انتقل مذهب الشك من خلاله إلى القرن الثامن عشر هو «المعجم التاريخي والنقدي» (1697) الذي وضعه بيل. ولكن، هذه العملية من الانتقال صاحبتها أيضًا عملية تحول. ومع أن بيل كان معاصرًا لهويت، وكان ملمًّا بكل الكتابات الشكاكة التي ذكرناها في هذا الفصل، إلا أنه كان -بوصفه أول من افتتح عصر التنوير- أكثر دلالةً من كونه وريثًا لمونتاني وشارون، وبالتالي فإن النظر في موقفه يرتبط بدراستنا لعصر التنوير ونظرته إلى الإله.

(4)
نقد مرسين لمذهب الشك

وعلى مذهب الشك توالت بانتظام خلال القرن السابع عشر ردود قوية -وإن تكن متوسطة من حيث تماسكها الفكري- من الكتاب الأرثوذكس. فإذا استثنينا الديكارتيين، كان معظم هؤلاء الكتاب من رجال اللاهوت الإسكلائيين. وفي أوائل هذا القرن ظهر بحث جوهري عنوانه: «عن العناية الإلهية وخلود الروح، ضد الملحدين وأتباع مكيافللي» (1613) نشر هذا البحث اللاهوتي الجزويتي من مدينة لوفان (ليونارد ليسيوس) Leonard Lessius (1554- 1623)[67]، ودافع فيه عن العناية الإلهية مصطنعًا أدلة قائمة على الغائية في الكون وعلى تنظيم الإله الدائم للحوادث. كما أكد ليسيوس أيضًا على أهمية نظرية الخلود بالنسبة للدين الموحى به. وربما كان أهم ما في موقفه رفضه القاطع لأتباع شارون وغيره من الكاثوليك في استخدامهم للحجج الشاكة في النزاع اللاهوتي، فقد نظر إلى مذهب الشك بوصفه نتيجة للتخلي عن الإيمان الكاثوليكي لا بوصفه سلاحًا مناسبًا للدفاع عنه ضد «الكالفنية». أما المذهب الإيماني فلا يمكن أن يقود المرء إلا إلى فقدان اقتناعه الفعلي كله بعناية الله. وحذر ليسيوس أيضًا من «السياسيين»، أو أولئك الشكاك الذين تقلبوا رأي مكيافللي القائل بأن الدين -أو أي مذهب عن الله- ما هو إلا مجرد سياسة تحددها احتياجات الدولة العملية.

وكان ماران مرسين Marin Mersenne (1588- 1648) أحد القساوسة المنتمين إلى طائفة المتصاغرين(68) من أكثر العقليات احترامًا وفطنةً بين النقَّاد اللاهوتيين لمذهب الشك. وكان صديق العمر لكل من جاسندي وهوبس وديكارت، كما كان في مراسلاته الواسعة الانتشار ممهدًا للإعلام العلمي والفلسفي في العقود التي سبقت ظهور الصحف العلمية الأولى. وأصدر فيما بين سنة 1623، وسنة 1625 ثلاثة مؤلفات تهاجم حركة الشك هجومًا شديدًا هي: «أسئلة مشهورة عن سفر التكوين» و«تجديف المؤلهة والملحدين والإباحيين»، و«حقيقة العلوم ضد الشكاك وأتباع بيرو». وكان الهدف المقرر لهذه السلسلة من الكتب أن يضع حدًّا «لتيار مذهب الشك الجارف» الذي أصبح خطرًا عمليًّا على الدين والأخلاق[69]. وكان مرسين يكتب في المحل الأول بوصفه لاهوتيًّا، ولكنه كان محيطًا إحاطة جيدة بالفيزياء الحديثة ومتحمسًا لها.

ومن أسباب تحمس مرسين للتطورات العلمية الحديثة سبب يضرب بجذوره في معارضته للنزعة الطبيعية الحتمية التي يدعو إليها مدرسو بادونا وباريس، مستخدمين الفيزياء الأرسطية لإنكار الخلق الحر، والعناية الشاملة[70]. وهو يتفق مع جاسندي في أن الدين يتصالح مع نظرية ظاهرية خالصة في العلم في يسر أعظم من تصالحه مع نظرية قائمة على معرفة أساسية بالأجسام التي يمكن أن تفرض قوانينها على الإرادة الإلهية. والتفسير الميكانيكي الحديث للظواهر الفيزيائية يصف ترتيب الله الفعلي للأشياء، ولكنه لا يدعي لنفسه النفاذ إلى القوانين الأساسية والمقتضيات

الضرورية الباطنة التي ينبغي على الله نفسه الخضوع لها. والنزعة الميكانيكية نافعة أيضًا في استبعاد مذهب برونو في الألوهية الشاملة الباطنة. فلا حاجة بنا في الترتيب الميكانيكي الخالص للحوادث الفيزيائية- أن نتصور الإله بوصفه روح العالم الحالة فيه. وهكذا كان مرسين داعيةً قويًّا من دعاة النزعة الميكانيكية على أسس تأليهية خاصة.

ولما كانت نظريته الظاهرية phenomenalistic في المعرفة العلمية مرتبطة بتأكيده على التجربة الحسية بوصفها مصدرًا أصيلًا -وإن يكن محدودًا - للمعرفة، لم يكن مرسين قادرًا على قبول نقد ديكارت للإحساس. بيد أنهما يتفقان على الطابع الإرادي للقوانين الطبيعية فيما يتعلق بالله، وعلى الحاجة إلى أساس جديد لليقين داخل الذات المفكرة. وبعد أن فند مرسين النظرية الأرسطية عن المعرفة الجوهرية بالطبائع الجسمية، مع إدراكه للتناقض والشك اللذين يحيطان بنظرية جاسندي في الأفكار المسبقة، وجد نفسه مسوقًا إلى وضع أساس اليقين والبرهان على وجود الله في تجربة الإنسان التأملية. وكان موقفه المتردد الوسط، إلى حد ما، بين جاسندي وديكارت نذيرًا بالقلق الفلسفي السائد في منتصف القرن السابع عشر على العقلية الأرثوذكسية حين تقف -غير محسودة- للاختبار بين الأرسطية الطبيعية أو الشكية الإيمانية، أو بين طريق الديكارتية غير المطروق بعد.

وأيًّا كان الأمر، فقد كان مرسين حاسمًا في نقطة واحدة، هي معارضته لكل من الشكاك وديكارت: فلا بد من الدفاع عن التعويل الجوهري على الحواس. وحتى مع أنها لا تمكننا من الوصول إلى ماهية الأجسام، إلا أنها تصل إلى الظواهر الموضوعية وإلى أنشطة الأشياء الكمية في المكان والزمان، كما أنها ليست محصورة في حالاتنا الذاتية الصرفة. وفحص مرسين بطريقته المتزنة المتئدة المنعطفات الشكاكة جميعًا، وفضح ما يتسم به الارتياب في الإدراك الحسي من اللامعقولية[71].

ويمتاز تحليله بملامح ثلاثة تدعو إلى الإعجاب حقًّا، فهو وصفي، علمي، تأملي. وقد وصف الاعتراضات الشكاكة القائمة على نسبية الإدراك الحسي بأنها شائقة من الناحية السيكولوجية، ولكنها غير منتجة من الناحية المعرفية. وضروب التنوع لا تحطم مبدأ التناقض أو التعويل على الحواس، ما دامت هذه التنوعات ليست إلا أمثلة على القضية البينة بأن الجوانب المختلفة لموضوع ما تظهر لنا في ظروف مختلفة. وما تقدمه لنا قوى الحواس المختلفة من تقريرات قد تكون متميزة ومتضايفة، ولكنها ليست متناقضة. فكل قوة حسية تعطي تقريرًا جزئيًّا، وهذا التقرير الجزئي يسيء المتشكك قراءته، فيظنه متناقضًا مع غيره من الكشوف.

وأبرز مرسين ما تتصف به النزعة الإنسانية الشكاكة من جهل بالعلم الحديث. فهي ما فتئت تردد الصعوبات التي صادفها المفكرون اليونانيون إزاء الإدراك الحسي، وكأن الإنسان كائن لا تاريخي لا يعرف التقدم، ولا يستطيع تشييد العلوم واستخدامها لتصحيح أخطائه السابقة. وعلى سبيل المثال، فإن المشكلات الناشئة عن الإدراك الحسي للألوان لا تتركنا بلا حول ولا قوة، هذا إذا استخدمنا مصادر البصريات الحديثة والفسيولوجيا. ومن هذا القبيل أيضًا اعتراض مذهب الواحدية العتيق بأننا لكي نعرف شيئًا جزئيًّا، فلا بد أن نفهم علاقاته الكونية جميعًا، فهذا الاعتراض يتجاهل

معنى البحث العلمي. وهذه المعرفة الجزئية والعلاقية- أبعد من أن تكون عقبة، بل هي خير وسيلة إنسانية لفهم العالم المادي. وهذا العالم ليس خليطًا هائلًا مضطربًا مهوشًا، لأننا نستطيع أن نميز فيه بين ضروب مختلفة من العلاقات ومن المظاهر الجزئية للأشياء.

ووراء هذا النقد كله إشارة مستمرة إلى قدرة العقل التأملية. فنحن نستطيع أن نعرف بالتأمل أن الأشياء تظهر بصورة مختلفة في الظروف المتباينة، وأن تقرير الإحساس الفردي ناقص، وأن مزاجنا يشكل معتقداتنا في الأحلام. وهذا التحكم التأملي الذي يمارسه العقل على الحواس هو الذي يمنع من إصدار حكم متعجل على الموضوع. فلو أردنا مثلًا أن نحدد ما إذا كان مبنى ما يظهر لنا وفق أشكال مختلفة من مسافات مختلفة مستديرًا أو قائم الزوايا، فإننا نعمد في هذه الحالة إلى استخدام اللمس، كما استخدمنا النظر، ونستخدم المسطرة والبوصلة وغير ذلك من الأدوات العلمية، ولا نصل إلى تقدير نهائي حتى نسمح بتدخل العوامل الذاتية. وبسبب هذا التحكم التأملي والنقدي الذي يستطيع العقل ممارسته على إدراك الحسي، فلا حاجة بنا إلى قبول الحجة الشكاكة القائمة على العلاقة الدائرية بين الحس والعقل. فالعقل يعتمد على الحواس، وهو في الوقت نفسه قادر على اختيار ما تقرره الحواس وقادر على تقويمه. «وفائدة الحواس أنها تطابق الأشياء مع الفهم؛ لأن الحواس لا تستطيع أن تحكم على ما لها من تطابق الأشياء مع الفهم، كما لا تستطيع أن تحكم على الحقيقة العقلية التي تتجاوز كل أنواع الأجسام. ومع ذلك نستطيع أن نقول إن الحقيقة نفسها هي الحكم على الفهم»[72]. ولأن الفهم يمكن أن يتطابق -عن طريق التأمل- مع الشيء في بينته ذاتها، كانت الحقيقة واليقين مفتوحين للإنسان ولا حاجة إلى الارتداد المتشكك إلى ما لا نهاية بحثًا عن معيار آخر للمعرفة.

ومهما يكن من أمر، فإن مرسين يفشل في رد الاعتبار كاملًا للمعرفة الإنسانية ما دام لا يعترف بأن الذهن الذي يعمل بطريقة تجريبية مع الحواس، يمكنه أن يكشف أي شيء يتعلق بمبادئ وجود الشيء المادي. وهو يؤكد على ما لنور العقل من قوة باطنة دون أن يفسر كيف يتجاوز العقل المستوى الحسي، وإن كان لا بد له أن يتخذ نقطة انطلاقه من الإحساس. ونتيجة لهذا، كانت أدلته على وجود الله مهوشة من الناحية الفلسفية، ومستأصلة الجذور من نظرية محدودة في الوجود والمعرفة. وفي كتابه «أسئلة شهيرة عن سفر التكوين» يقدم مرسين ما لا يقل عن خمسة وثلاثين دليلًا تمتد من الاتفاق العام لتشمل مراتب الوجود.

وترتيب الكون وحركته، وقدرة رغبتنا اللامتناهية حتى تصل إلى الاستجابات القائمة على الموسيقى، والتنبؤ والجغرافيا وفن العمارة.. وفي موضع آخر ينجح في تخفيض القائمة إلى اثنتي عشرة حجة[73]، ويتزاحم الاستدلال الفلكي الذي ننتقل به من الأفلاك المنظمة إلى صانع مطلق مع البرهان الأوغسطيني المأخوذ من الحقائق الأبدية، مع فكرة القديس أنسلم عن الكائن الذي لا يمكن تصور من هو أعظم منه. وطرائق البرهان التوماوية الخمس مذكورة أيضًا، ولكنها لم تمنح نفس الأهمية التي منحت لتلك الحجج الأخرى، وهي الحجج التي رفض القديس توما الأكويني بعضها صراحة.

والانطباع الإجمالي الذي تنقله إلينا هذه النصوص التلفيقية هو أن مرسين على استعداد لقبول أي خط خطابي مقنع للحجة التأليهية، وأنه لا يملك أي اقتراب فلسفي محكم من الله، كما لا يكشف عن أي إدراك للمغزى الميتافيزيقي المتميز الذي تنطوي عليه الطرائق التوماوية للبرهان، ما دام ينظر إليها من منظور النزعة الفيزيائية السائدة على الفكر الإسكلائي المتأخر. وهذا التفسير يجعله حريصًا على ألا يعول كثيرًا على تلك الطرائق التوماوية، ذلك لأنه ينظر إليها بوصفها براهين فيزيائية أرسطية لا تستطيع أن تتجنب الوقوع في الألوهية الحتمية التي نادت بها نزعة بادوفا الطبيعية. ونتيجة لهذا يطرح مرسين شبكة واسعة لكي يستوعب البراهين التقليدية المقترحة، بغض النظر عن أسسها الفلسفية، وما يمكن أن ينشأ بينها من تعارض.

وبالإضافة إلى ذلك، يضفي الراهب الفرنسي نغمة حديثة على اثنتين من الحجج القديمة: الحجة القائمة على نظام الكون، والحجة القائمة على الإمكان Contingency. فلقد كان شاهدًا نموذجيًّا على الشعبية المتزايدة للحجة المأخوذة من التصميم الهندسي design للكون المؤدية إلى وجود الله بوصفه الصانع الأعظم أو المهندس الأكبر لهذا الكون[74]. ويورد مرسين كشوف «كوبرنيكوس» و«تيكوبراهي» الفلكية عن المسافات بين النجوم وعن حركة الكواكب المنتظمة كعلامة عن الحاجة إلى صانع عاقل. ومن أسباب شعبية هذا البرهان المأخوذ من تصميم الكون هو أنه يأخذ انطلاقته من الحركات والأبعاد الموصوفة وصفًا رياضيًّا، دون افتراض أي معرفة بالطبيعة الجوهرية أو بأي مبادئ أخرى للوجود في الأشياء المجسمة. ومذهب التأليه العلمي هو البديل الظاهري phenomenalistic الحديث للبرهان الميتافيزيقي وللاستدلال الفيزيائي الأرسطي على الإله. وللبرهان القائم على التصميم ميزة تخصيص وجود الله بوصفه منشئ الكون وحاكمه، وهي نقطة كانت موضع الهجوم من الطبيعيين الرشديين والشكاك الأحرار على السواء. وصياغة مرسين لهذا البرهان من فكرة الإمكان تدخل أيضًا ضمن الاتجاه الاستبطاني الحديث الذي طوره ديكارت. وكلا المفكرين استمد بينة الإمكان من تجربتنا الباطنة عن عقل الإنسان المتناهي غير المعصوم من الخطأ، أكثر من أن يكون قد استمدها من تحليل ميتافيزيقي أو فيزيائي أرسطي للعالم المادي.

وهكذا تبين لنا دراسة آراء مرسين عن الإله أنه لم يفلت من نطاق مذهب الشك الذي حاول محاربته، فلقد أظهر على الأقل في ثلاثة مواضع آثارًا واضحةً لهجمات النقد الشكاك: إنكاره للمعرفة الميتافيزيقية القائمة على الحس بمبادئ الوجود في الأشياء المادية، وإخفاقه المترتب على ذلك في الاقتراب الميتافيزيقي من الله المؤسس على عالم الحس لا على الفيزياء الأرسطية، واستبداله البرهان الفلسفي بالتدليل المقنع الاحتمالي المستمد من الوقائع العلمية استبدالًا نهائيًّا. وتصور حالة مرسين على نحو ملموس الطابع المتردد المهتز للتفكير الأرثوذكسي غداة التطورات الحديثة التي دخلت على المفهوم الحديث للإله. وثمة عامل سلبي هام شجع على ظهور العقلية والتجريبية عن الإله في القرن السابع عشر، هذا العامل هو غياب نزعة واقعية متماسكة فنيًّا، وقادرة على التغلب على مذهب الشك بطريقة فلسفية بناءة.

* * *

الفصل الثالث

الإله بوصفه وظيفة في المذاهب العقلية

تفاقمت أزمة الشك التي اعتصرت كثيرًا من العقول خلال الثلث الأول من القرن السابع عشر نتيجة للإخفاق الواضح الذي منيت به جميع محاولات التغلب على مذهب الشك. وواصل المشاؤون تأكيد واقعيتهم الضخمة دون أن يدركوا أن مبادئهم العقلية تتعرض لنار الهجوم، وأنها تتطلب شيئًا من التبرير الصريح. وكان المناطقة الجدد المنتمون إلى مدرسة راموس، وإلى كلية الآداب بجامعة باريس، يتحدثون كثيرًا عن البدء بداية جديدة بمنهج جديد ويقيني يقينًا مطلقًا، وبمذهب كامل من الحقائق. ولكن الواقع أن الحركة الراموسية بقيت على المستويين البلاغي والتربوي. وعلى الرغم من بعض المقترحات الشائقة التي تدور حول الحاجة إلى المنهج والمذهب، لم تواجه صراحة المشكلة الفلسفية الخاصة بالإشارة الموضوعية لتخطيطاتها الجدولية، والضمان النهائي للذاكرة[75]. وكان مرسين أشد اقترابًا من القضايا الحقيقية بلجوئه إلى الإحساس، وإلى منجزات العقل الإنساني العلمية، ولكنه أخفق في وضع الأساس الميتافيزيقي لمعرفة أي شيء يتجاوز الظواهر الحسية. أما فيما يتعلق بالطابع المسيحي الذي أضفاه جاسندي على مذهب الذرة ومذهب اللذة، فقد بقي هذان المذهبان داخل إطار الأرثوذكسية من خلال فعل الإيمان.

وبدأ الناس يدركون أن العلم الحديث يثير بعض الصعوبات الخاصة في وجه مذهب الألوهية. وكان برونو قد أهاب بالطابع الكلي للقوانين العلمية لتدعيم توحيده التأليهي الشامل للإله بالكون الواحد اللامتناهي للمادة والصورة. وبدا منهم جاليليو وكأنه يهدد العلاقات العضوية بين الأشياء، والترتيب التصاعدي لأنواع الوجود، وقاعدة العناية الإلهية، وحرية الإنسان ومصيره الفريد. وكان الشاعر جون دون John Donne حساسًا للمضامين الثورية التي تنطوي عليها النظرة الميكانيكية الجديدة إلى العالم، فقال:

«والفلسفة الجديدة تضع كل شيء موضع الشك،

وعنصر النار انطفأ تمامًا،

وضاعت الشمس، والأرض، وما من عقل إنسان

يمكن أن يوجهه حيث يستطيع البحث عنها..

لقد تبدد كل شيء شذر مذر،

وذهب كل اتساق....

وأصبح كل شيء إمدادًا وعلاقةً»[76].

لم يوفر العلم للناس سوى ملجأ تحت سقف مذهب الشك؛ لأنه أثار شكوكه الخاصة حول الله والإنسان، وكذلك حول الكون المحسوس، إذ أصبح هذا الكون الموصوف بحدود كمية ميكانيكية خاليًا تمامًا من القصد الإلهي، والصفات والقيم الإنسانية. وبدا بالأحرى أن هوبس، لا مرسين هو الذي يتوسع في نتائج الفيزياء الجديدة. وأشار المذهب الإيماني إلى المؤلهة بوصفهم أصحاب الحل الوحيد، وإن يكن حلًّا انتحاريًّا- فيما يتعلق بمشكلات العصر العقلية.

بيد أن الناس لا يقتنعون في يسر بحكمة الانتحار، سواء أكانت بدنية أم عقلية. وخلال الثلثين الأخيرين من القرن السابع عشر، تطور المذهب العقلي بوصفه طريقًا حيويًّا يستطيع مواجهة مذهب الشك والعلم دون التخلي عن الذكاء الإنساني. واتفق ديكارت واسبينوزا وليبنتس على أن سلامة العقل الإنساني أمر يمكن الدفاع عنه ضد هجمات الشك، وأن المنهج العلمي يمكن أن يتكيف داخل فلسفة تجعل الأولوية لهذا العقل في تسوية القضايا. واتفقوا -فضلًا عن ذلك- على أنه لا بد أن تقوم نظرية عن الإله بدور رئيس في أي إعادة بناء فلسفية. ولم يحتل الإله من قبل، أو منذ ذلك الحين- مثل هذا المركز الهام في الفلسفة، وليس معنى هذا أن المذاهب العقلية كانت في بنائها دينية أو إلهية المركز، بل على النقيض، إذ جُعِلَ الله فيها ليخدم أغراض المذهب نفسه. لقد أصبح حلقة رئيسة، ولكنه حلقة على كل حال في البرنامج الشامل للرد على مذهب الشك، واحتواء الروح العلمية، وبناء تفسير عقلي للواقع. وهذا الموقف الوظيفي من الإله هو الذي يميز الحركة العقلية في عصر العبقرية، والذي لا بد من فحصه ها هنا في كل أشكاله الرئيسة.

ويكشف لنا التخطيط المبدئي عن ديكارت بوصفه الرائد المناضل مباشرة مع مذهب الشك، ومكتشف الحاجة الماسة إلى إدخال الله في خدمة علمي الميتافيزيقية والفيزياء اليقينيين. ثم يتقدم اسبينوزا لإزالة بعض الترددات التي يسببها إيمان ديكارت المسيحي، وليضع نزعة طبيعية قياسية صارمة على أساس من الألوهية الشاملة. ويتدخل ليبنتس لإحلال السلام المؤقت في الصرح العقلي متوسلًا بنظرية في أولوية الماهيات يوضع فيها الإله بطريقة دبلوماسية -ولكن حازمة- في وضعه المناسب. وأخيرًا يبدد ملبرانش متبرمًا وهم إقامة تحالف دائم بين المذهب العقلي والمسيحية، ويُبقي على إله متعال في سبيل إدخال بعض العوامل الإيمانية والظاهرية، وهذه العوامل تقوض بدورها الموقف الوظيفي.

(1)
الإله الديكارتي بوصفه أساسًا لليقين

احتج رينيه ديكارت (1596- 1650) احتجاجًا حانقًا على اتهامه بأن شكه المنهجي يؤدي إلى مذهب الشك. وفي رسالة له إلى الناقد الجزويتي الأب بوردان Bourdin، لم يؤكد أنه قد فند مذهب «بيرو» في كثير من الأحيان فحسب، بل إنه كان أول من فعل ذلك من الفلاسفة أيضًا، وهي دعوى تثير الدهشة[77]. والحق أنه ما من فيلسوف منذ أوغسطين انغمس هذا الانغماس التام في كتابات الشكاك، وأدرك بعمق نقدهم المتطرف للعقائد المتعارف عليها، كما فعل ديكارت. فقد شعر بعبث اللجوء إلى السلطة الفلسفية، أو العلمية، أو الدينية، في المسائل الفلسفية، أو بتقديم مجرد حجج ديالكتيكية احتمالية؛ ذلك لأن مذهب الشك قد لجأ إلى هذه السلطات جميعًا، كما أنه اجتذب أنصارًا من الأشخاص الذين قنطوا إلى الأبد من العثور على أدلة برهانية على وجود الله والخلود. ورأى ديكارت أنه لا يوجد سوى طريق واحد لوقف التيار المتجه صوب مذهب الشك، ألا وهو تقديم بينة وبراهين لا يتطرق إليها الشك.

وتحدى -في حركة مبدئية- المبدأين الرئيسين في مذهب الشك: المبدأ النفسي في رغبة الإنسان الملحة إلى راحة البال، والمبدأ المنطقي في توازن القوى. فالدراسة الفاحصة للدوافع الإنسانية تبين أن الرغبة في الحكمة لا تقل من حيث إنها رغبة أساسية عن التطلع إلى راحة البال. والحقيقة أن الدافع الأول أكثر تمييزًا للإنسان الذي يمكن أن نصفه دون مجانبة للصوب بأنه حيوان مفكر يبحث عن الحكمة. وليس من شك أنه يسعى أيضًا إلى الطمأنينة والسعادة، غير أنهما يتوقفان على نمو حكمته. ومذهب الشك موقف لا إنساني. لا لأنه يدعو إلى راحة البال، بل لأنه يفشل في إدراك أن هذا الخير يأتي كثمرة سليمة للحكمة. وما لم نحافظ على الترتيب الصحيح، فسوف يستبدل الناس بسكينة الروح الإنسانية ركود النبات أو مجرد إحساس ذاتي بالتوازن.

واجتهد ديكارت -على المستوى المنطقي- في التفرقة بين منهجه في إرجاء التسليم وبين منهج الشكاك. فهؤلاء يهدفون إلى إقامة نوع من الاتزان المحايد بين القضايا المتناقضة، ومثلهم الأعلى في المسائل النظرية هو موقف عدم الالتزام. أما ديكارت فيتخذ من توازن القوى وسيلة مبدئية لتحرير العقل من سيطرة الحواس، وتحذيره ضد مجرد الاحتمالات[78]، وهمه الرئيس ينصب على اختبار القضايا، وهو يأمل أملًا إيجابيًّا في العثور على قضية تصمد للشك، وترغم العقل على التسليم بها. فالشك الديكارتي تشيع فيه روح التأهب للتسليم بالبينة التي لا سبيل إلى الشك فيها، إذا وجدت، وروح الاستعداد بقبول حقيقة أي شيء يصمد لأعنف اختبار يجريه التشكك. فالشكاك مذنبون لتعصبهم السلبي في رفض التسليم، حتى في وجه البينة غير الاحتمالية التي تجتاز الاختبار، وقد كشف ديكارت عن هذه القطعية المستورة في تصميم الشكاك على عدم قبول الحقائق النظرية عن الواقع، وهكذا نقض دعوى الشكاك على عدم قبول الحقائق النظرية عن الواقع، وهكذا نقض دعوى الشكاك في المحافظة على التعليق النزيه للحكم.

ومع أن ديكارت نفسه قد قبل دون تمحيص الحجج المضادة للحواس القائمة على مبدأ توازن القوى، إلا أنه رفض أيضًا أن تكون هذه الحجج مما يثبت عدم التعويل على القدرة العقلية في الإنسان. ويفترض هذا الاستدلال وجود اعتماد باطني للعقل على الحواس. وتحدى ديكارت هذا الافتراض، وشرع في إثبات أنه حتى بعد استبعاد معطيات الحواس بوصفها أمرًا مشكوكًا فيه، فإن العقل يستطيع أن يصل إلى حقيقة لا شك فيها. والاختبار الذي أوصى به لإثبات هذه النقطة هو افتراضه الشهير بوجود جني مخادع- أو عقل غاية في الذكاء والقوة (وإن لم يكن قويًّا قوة لامتناهية) ويضمر الخبث للإنسان. ألن تركب هذه الروح الخبيثة العقل الإنساني بحيث ترغمه على التسليم بالقضايا الباطلة وكأنها حقائق واضحة؟ والإجابة بالنفي قطعًا، إذا كان العقل قد نظم نفسه للاحتراس من الحواس ومن الخدع الممكنة للفيزياء والرياضة. ففي المنطقة الباطنية والروحية الخالصة من وجود الذات المفكرة لا يمكن لهذه الذات أن تخدع، وإذا بذلت هاهنا محاولة للخداع تكشف وجود الذات المفكرة في فعل الخداع نفسه، وكان تكشفها بصورة واضحة متميزة، والعقل مرغم بالبينة التي يقدمها لنفسه على التسليم بوجود «الكوجيتو» أو الذات المفكرة. وعلى هذا، نكتسب حقيقة نظرية ووجودية عن الوجود الحقيقي، وفي الوقت نفسه نحطم سيطرة الشك على العقل إلى الأبد. وبقدر ما يكون الإنسان حذرًا في عدم قبوله إلا البينة الواضحة المتميزة، والعقلية الخالصة، فثمة إمكانية لإقامة مذهب كامل من الحقائق التي تتميز باليقين الأولي a priori.

وأيًّا كان الأمر، فسرعان ما وجد ديكارت أن اكتشاف حقيقة أنطولوجية راسخة لا يضمن من تلقاء ذاته نمو مذهب فلسفي. والحقيقة التي اكتشفها عن الكوجيتو هي المبدأ غير المشروط لمذهبه الفلسفي، وبالتالي فإنها ليست مستمدة من أي معرفة سابقة. بيد أن المبدأ ينبغي أن يكون مثمرًا أيضًا، أعني أن يكون بحيث تنشأ عنه بطريقة علية سلسلة الحقائق المعروفة بعده برمتها، إذ ينبغي على المبادئ العقلية أن تسبب، وأن ترتب أيضًا، نسق المعرفة[79]. وليست الذات المفكرة المنعزلة المتناهية -إذا نظرنا إليها من هذه الوجهة- مبدأً كافيًا للتركيب الفلسفي، نستطيع أن نستخلص منه بالاستنباط النسق الكامل للحكمة الإنسانية. ومن ثم كان ديكارت مرغمًا على إدخال الإله ضمن مبادئ مذهبه. وأشار إلى وجود الإله الكامل ذي القدرة الشاملة بوصفه الحقيقة الحدسية الرئيسة الأولى التي يعتمد عليها بناؤه الفكري كله.

وقد كانت الميتافيزيقية الديكارتية -بوصفها العلم بالمبادئ الأولى للمعرفة الاستنباطية- معنية في المقام الأول بإثبات وجود الكوجيتو والإله وطبيعتها. ومع أنه لم يكن غافلًا عن توازيه مع هدف القديس أوغسطين -«أريد أن أعرف الله والروح»- فقد كان على وعي تام بالاختلافات الأساسية التي تفصل مفهومه للميتافيزيقا عن النزعة الأوغسطينية التقليدية التي يعتنقها صديقه الكاردينال بيرول Bérulle وغيره من أعضاء الكنيسة الفرنسية. وكان هدفه هو الوصول إلى حكمة إنسانية خالصة تتمشى مع تعاليم الإيمان، على أن تكون بمعزل عن المدارس اللاهوتية جميعًا، وعن أي تأثير للوحي. وفضلًا عن ذلك، فإن رغبته في الهرب من مذهب الشك والوصول إلى يقين يعدل يقين الرياضيات أدى به إلى أن يلح إلحاحًا فريدًا على مبادئ المعرفة المنهجية. وقد أعطى ديكارت قوة دافعة للنظرة العقلية الحديثة التي ترى أن المهمة الرئيسة للميتافيزيقا هي أن تقيم

مبادئ الاستنباط الأولى على أسس عقلية فعالة من أجل وضع نسق كامل من الحقائق المستمدة أوليًّا a priori، أو من تحليل الضرورات التصورية. وأخيرًا، خطا ديكارت تلك الخطوة الحاسمة حين انتهى إلى أن الإله هو المبدأ العقلي للنسق الاستنباطي، وهو جزء من الموضوع الخاص بالميتافيزيقا. وكانت هذه النتيجة تتناقض تناقضًا حادًّا لا مع الحركة الأوغسطينية الصاعدة تدريجيًّا إلى الإله بوصفه النقطة النهائية في البحث عن الحكمة فحسب، بل مع الموقف التوماوي أيضًا الذي يرى أن الإله ليس موضوع الميتافيزيقا، ولكنه يدخل في هذا العلم على أنه علة وجود الأشياء المتناهية. وفي هذه المغامرة الاستنباطية التي خاضها ديكارت، كان للإله ما يعمله، ومن ثم أُدرج ضمن مبادئ الميتافيزيقا وموضوعها؛ نظرًا لإسهامه الوظيفي في النسق كله. ومن دون الإله، لن يكون لليقين، والإحاطة الشاملة، وللخصب الاستنباطي الذي تتميز به الميتافيزيقا الديكارتية- أي وجود. ومن دون ميتافيزيقا تتصف بهذه الملامح، لن يكون ثمة أمل في فيزياء تتم البرهنة عليها بإحكام، أو في الثمار العملية للحكمة.

ولم يكن أمام ديكارت أن يختار بين التقدم مباشرة من الكوجيتو إلى الله، وبين الانتقال من الكوجيتو إلى العالم الخارجي، فقد وضع معرفتنا العادية بوجود العالم المادي موضع التساؤل، وكان لا بد أن يضع نوعًا من الاستدلال لكي يسترد ذلك اليقين. غير أن الذات المتناهية تعد بمفردها نقطة بداية هشة لتزويدنا ببرهان ملزم على عالم مادي موجود؛ لأن هذه الذات محدودة القدرة، وتعيش في لحظات منفصلة من الزمان دون أن تكون لها ديمومة باطنية متصلة خاصة بها. وهي لا تعرف حقًّا إلا في اللحظة التي تعاين فيها حدسًا بموجود مفكر. وما إن ينتقل العقل إلى حالة يتذكر فيها حدسًا سابقًا حتى يفقد تأكده الكامل، وتكف مبادئه عن إعطاء براهين لا شك فيها، ومن ثم، فنحن في حاجة إلى ضمان مستقل للذاكرة حتى تصوغ الحلقات في سلسلة الحقائق المستنبطة. والإله هو العلاج الواضح لما في «الكوجيتو» من أنواع القصور؛ فهو يتمتع بالقدرة اللامتناهية، وبالديمومة الأبدية المنشودة لخلق العالم، ووضع قوانين موحدة للأشياء جميعًا، وهو أيضًا الخالق الصادق لقدراتنا العارفة، والذي يستطيع أن يشهد على صحة اعتقادنا الطبيعي بوجود العالم، وكذلك على استخدامنا للذاكرة، وعلى معيار الأفكار الواضحة المتميزة التي نحتاج إليها في التدليل البرهاني. وإذا كان لا بد لديكارت من أن يقيم فلسفة شاملة، فينبغي له أن ينتقل فورًا من الذات إلى الله.

وهذا السبيل الذي ينبغي أن تقطعه حركة الفكر هذه، تمليه أيضًا نقطة البدء في الذات المفكرة المتناهية. ويعد ديكارت أول من افتتح ثلاثة اتجاهات نمطية في المنهج العقلي لإثبات وجود الله، الحط من قيمة العالم الحسي بوصفه نقطة بداية، انطباق التدليل البرهاني بالحدس، واندراج الاستدلال البعدي تحت الاستدلال القبلي. فالأشياء المحسوسة في الكون الفيزيائي لا تستطيع إمدادنا بمعطيات نقيم عليها البرهان؛ لأن تأكدنا المألوف من وجودها أصبح موضع الشك، ولا يمكن إعادته إلى مرتبة المعرفة إلا بعد إثبات وجود إله ضامن للحقيقة. ولما كانت الذات المفكرة اللامتجسدة هي الحقيقة الوحيدة التي نسلم بوجودها منذ البداية، فإن أي برهان على وجود الله ينبغي أن يبدأ من العالم الباطني اللامادي، عالم الفكر الخالص. وليست المسألة عند ديكارت- مسألة مزاج ديني، أو ميل استنباطي للعقل، بل هي مطلب ضروري في مذهبه، ومنهج لاكتساب الحقائق[80].

وهو لا يستطيع -كذلك- أن يقنع مطلقًا بعملية تدليل للوصول إلى الله، بل ينبغي أن يحاول دائمًا استيعابها في حدس عن حقيقة وجود الله. فإذا كان البرهان على وجود الله عملية عادية نظرية من عمليات التدليل العقل، فسيبدو دائمًا معطلًا بهذا الشرط العام وهو أن الكوجيتو ليس متأكدًا تمام التأكد من أي استخدام للذاكرة، أو أي امتداد لمعيار الوضوح والتميز وراء اللحظة الذرية التي يتم فيها حدسه الذاتي الخاص. غير أن الاستدلال يبدو أشد صلابة حين يعرض بوصفه امتدادًا مستمرًّا أو شرحًا للمضمون الذي تعطيه الحقيقة الحدسية الأولى عن الكوجيتو. وهذه الطريقة في النظر إليه تتفق أيضًا مع القاعدة القائلة بأن كل خطوة في الاستنباط يجب أن ترد إلى مرتبة الحدس بأن تربط مباشرة وبالضرورة بالحقيقة السابقة. هناك إذن، في بداية البناء المنهجي، حاجة خاصة إلى تأسيس رابطة وثيقة على قدر الإمكان بين حقيقة الكوجيتو وحقيقة الإله الموجود. وأخيرًا، فإن ضرورة هذا الانتقال الحدسي ووضوحه العقلي يحبذهما النوع الأولي a priori من البرهان أكثر من النوع البعدي. ومهما يكن من أمر، فإن ديكارت بوصفه ألوهيًّا يسلم بخالق متعال، لا يستطيع استبعاد النمط الأخير من التدليل العقلي.

وبطريقة إجمالية، تبدأ الأدلة الديكارتية الثلاثة من فكرة اللامتناهي، ومن أن العقل يملك هذه الفكرة، وفكرة الكائن الكامل كمالًا مطلقًا[81]. الدليلان الأول والثاني بعيدان a posteriori ويهدفان إلى بيان أن العقل وفكرته عن اللامتناهي معلولان يتطلبان وجود علة لامتناهية. أما الدليل الثالث فأولي a priori يقوم على الضرورات الفطرية العقلية في الفكرة الحقيقية عن الله بوصفه الكائن الكامل كمالًا مطلقًا.

ويستهجن ديكارت الدليل المستمد من الطبيعة العرضية للعقل أو للذات المفكرة، إذ يلاحظ أن مهمته الرئيسة هي إقناع القراء الإسكلائيين الذين ألفوا الاحتجاج بعرضية العالم المحسوس. ومع ذلك، فإن الدليل (الذي يظهر ثانية عن ليبنتس) يؤدي وظيفة هامة هي استبعاد أن يكون الكوجيتو وجودًا معلولًا لذاته. وهذه إمكانية حقيقية بسبب القدرة الشاملة الظاهرة للذات المفكرة التي تستطيع أن تضع كل شيء موضع الشك، وبسبب أولوية الذات من حيث إنها أول حقيقة معروفة. ويعيد ديكارت تأكيد التفرقة التي يضعها مذهب الألوهية بين الحقيقة الأولى التي يعرفها الإنسان وبين العلة الخالقة الأولى للأشياء جميعًا تأكيدًا شديدًا. فالكوجيتو يأتي في المقام الأول من حيث المعرفة لا من حيث الوجود والعلية الحقيقة. ويذكر ديكارت الوقائع التي تؤدي إلى حقيقة الكوجيتو بوصفها برهانًا إضافيًّا على طبيعته المتناهية، وبالتالي المعلولة. فالذات المفكرة تنخدع في أغلب الأحيان، وتعوقها ذاكرة قاصرة، وهي تحاول دائمًا تحسين معرفتها، كما أنها لا تتأكد أبدًا من وجودها المستمر من لحظة إلى أخرى. وهذه السمات تبين طبيعة الذات الناقصة المتناهية. غير أن الكائن الذي هو علة ذاته يكون قادرًا قدرة لامتناهية، ومن ثم يستطيع أن يغدق على نفسه من الكمال بقدر ما يسعه التصور. ولما كان «الكوجيتو» يستطيع أن يتصور الكمال اللامتناهي، وأن يبقى مع ذلك متناهيًا، فإنه يكون معلولًا لكائن قادر قدرة لامتناهية، وعلة ذاته، هو الله.

وكذلك، لا تصدر الحقيقة المتمثلة أو المضمون الموضوعي لفكرتنا عن اللامتناهي عن أي علة متناهية، أو حتى من عقل الإنسان المحدود. ولا يمكن تفسيرها إلَّا بحقيقة الإله الموجودة اللامتناهية. ويرد ديكارت على اعتراض جاسندي القائل بأننا لا نستطيع أن نفهمِ اللامتناهي،

وبالتالي لا نملك سوى فكرة لفظية عنه- يرد ديكارت بأن الإله اللامتناهي لا يفهم حقًّا في وجوده الخاص، ومع ذلك يستطيع العقل الإنساني أن يكون فكرة صادقة كاملة عن اللامتناهي بفهمه على أنه الوجود الذي لا تحده الحدود[82]. وليس هذا مجرد سلب للتناهي، بل هو فهم إيجابي للماهية الإلهية من حيث توكيدها لنفسها دون عائق. ومع أننا لا نستطيع أن نفهم هذا التوكيد الذاتي اللامتناهي وفقًا لطريقته الخاصة، إلا أننا نستطيع أن نقرر على الأقل أن هذه هي طبيعة الوجود اللامتناهي، مثلما نستطيع أن نحس ونقيس شجرة ضخمة دون أن نكون قادرين على إحاطتها بذراعينا. وفضلًا عن ذلك فإن إرادتنا الحرة، أو قدرتنا على الاختيار، تتميز بقوة لا متناهية توحي لنا بلمحة من اللامتناهي الإلهي، وتؤلف تشابهنا الحميم جدًّا مع الإله. وحين يسلم ديكارت بعدم قابلية الإله للفهم، يتبع التقليد المسيحي الشائع في الفلسفة، غير أن ربطه بين اللامتناهي وبين ماهية قادرة تضع نفسها يتمشى مع خط التناول الإرادي والماهوي essentialist للإله.

والتصور العقلي المتميز للإله بوصفه علة ذاته causa sui يندرج ضمن البرهان الأولي a priori المستمد من فكرتنا الحقيقة عن كائن كامل كمالًا مطلقًا.

«من المؤكد أنني أجد في عقلي فكرة الإله، فكرة كائن كامل كمالًا مطلقًا، وهي فكرة لا تقل عما في عقلي من أشكال أو عدد أيًّا كان، وأدرك أن وجودا فعليًّا أبديًّا ينتسب إلى طبيعته إدراكًا لا يقل في وضوحه وتميزه عما أدركه من أن كل ما أستطيع أن أبرهن عليه بالنسبة لشكل أو عدد ينتسب إلى طبيعة هذا الشكل أو ذاك العدد.. ومن هذه الحقيقة وحدها -وهي أنني لا أستطيع أن أتصور الإله إلا بوصفه موجودًا- يلزم عن ذلك أن الوجود غير منفصل عنه، وبالتالي أنه -في الحقيقة- موجود. وليس معنى هذا أن تفكيري يستطيع أن يأتي بهذه النتيجة، أو أنه يفرض أي ضرورة على الأشياء، بل على العكس، أن الضرورة الموجودة في الشيء نفسه، أعني ضرورة وجود الإله، هي التي تفرض أن تكون لديَّ هذه الفكرة»[83].

والمقارنة بين فكرة الإله وفكرة العدد أو الشكل- جوهرية في البرنامج الديكارتي لتزويدنا ببراهين تتميز بيقين لا يقل عن يقين التدليل الرياضي، والواقع أن للميتافيزيقيا يقينًا أكبر من يقين الرياضة، لأنها تتغلب على الشك الكلي من ناحية، ولأنها تفعل ذلك في حدود وجودية من ناحية أخرى. فالرياضي لا يستطيع أن يستخلص استنباطًا وجوديًّا من فحصه لأعداده وأشكاله، على حين يستطيع الميتافيزيقي أن يقوم بهذا الاستنباط من فحصه لفكرة الإله.

وديكارت على وعي طيب بالتفرقة بين الوجود التصوري والوجود الواقعي، وعلى هذا فإن نقد كانط للدليل الأنطولوجي المزعوم لا ينصف موقف ديكارت من الناحية التاريخية. فما يقصده هو أنه ما دامت فكرة الله تتعلق بماهيته الواقعية، فهي تسمح لنا كذلك بمعرفة وجوده الواقعي الأبدي، وهذا الوجود الأخير يوضع خلال الفكرة «الحقيقية» عن الماهية الإلهية، وهي الفكرة التي تظهر لنا المقتضيات الموضوعية لوجوده الخاص. وعندما يقول ديكارت إنه يدرك «إدراكًا واضحًا متميزًا» أن الوجود ينتمي بالضرورة لطبيعة كائن كامل، فإنه يعني أن فكرته عن الله تُرضي معيار المعرفة الوجودية الصادقة، وأن الوجود على المستوى الواقعي يعرف معرفة صادقة بأنه ينتسب -ومن ثم- إلى الماهية الإلهية. ولهذا نراه يصر على أن فكره لا يحاول في حمق فرض

ضرورة ما على الوجود، ولكنه يحاول القول بأنه في مشاكلة مع ماهية الله الواقعية، ومن ثم فإنه يعكس ببساطة ضرورة الوجود ذاته. ونفس الضرورة التي تضع بها الماهية الإلهية نفسها في الوجود، تصل إلى فكرتنا الفطرية الصادقة عن ماهية الإله. وكما تكون هذه الماهية علة ذاتها، أو كما تؤكد وجودها من خلال قدرتها اللامتناهية، فكذلك تعمل فكرتنا الصادقة عن هذه الماهية على تأسيس معرفتنا بالوجود الإلهي تأسيسًا فعالًا صحيحًا. وهكذا يجبر العقل الواعي بضرورة موضوعية على التسليم بحقيقة الوجود الواقعي للطبيعة الإلهية.

وأيًّا كان اختلاف اسبينوزا وليبنتس مع ديكارت حول نقاط أخرى، فإنهما يتفقان معه على الأقل في إقامتهما للبرهان الأولي، أو القبلي، على نظرية عن فكرة صادقة تعبر عن بناء الماهية الإلهية الحقيقي واندفاعها الدينامي في أثناء وضعها لواقعها الوجودي الخاص. ومن ثم فإن العقليين يعتقدون أن الانتقال في البرهان لا يكون من الفكرة المبنية إلى الواقع، بل من ماهية الإله المعروفة الواقعية إلى ما يلزم عنها بالضرورة من الحقيقة الواقعية لوجوده، وبالتالي فإن هذا الانتقال مشروع من حيث إنه يثبت حقيقة عن الوجود.

ولا ينبغي للنقد الواقعي -إذا أراد أن يصل إلى حده الأقصى من الفاعلية- أن يركز بادئ ذي بدء على ما إذا كانت فكرة الله فطرية أم غير فطرية. بل ينبغي أن يركز على دعوى الحقيقة الحاسمة التي يخلعها على هذه الفكرة، أيًّا كان أصلها. والافتراض الذي يذهب إليه المذهب العقلي هو أن العقل الإنساني يستطيع أن يصل إلى تعريف حقيقي صحيح عن ماهية الإله قبل إثبات حقيقة وجوده، ويكون هذا التعريف هو الأساس الذي تتولد عنه حقًّا تلك الحقيقة الأخيرة. وهذا معناه أن العقل الإنساني يعرف فعلًا الماهية الإلهية في وجودها الواقعي، إما عن طريق رؤية مباشرة، وإما من خلال تحليل فكرة مقترحة عن هذه الماهية. وهذه الدعوى ينبغي أن تقاس في مقابل البينة السديدة عن طرائق الإنسان في المعرفة، ذلك أن الطابع المتناهي لعقلنا يمنعه عن أن تكون له أي نسبة طبيعية أو نفاذ حدسي إلى وجود الله اللامتناهي. وفضلًا عن ذلك، فإنه في المسائل التي تتعلق بطبيعة واقعية، كان لا بد أن نكون قادرين على إظهار صلة تضمين بالعالم الذي نعانيه معاناة مباشرة. ونحن لا نستطيع أن نبت في مسألة الصحة الحقيقية لأي تعريف مقترح عن الله بتحليل مقوماته المثالية وحدها، وحالتها من الوضوح والتمييز، ومن ثم لا نستطيع أن نبدأ ونحن متأكدون من أن لدينا فكرة حقيقية عن الإله تكون صحيحة على المستوى الواقعي.

وثمة مصادرة عقلية أخرى في الحجة الأولية a priori، وهي أن الوجود ليس أكثر من الفعل الحدي terminal للتوكيد الذاتي للماهية نفسها. وعلينا أن نجري اختبارًا آخر عند هذه النقطة، بأن نضع في اعتبارنا ما نعرفه عن العلاقة بين المبادئ الماهوية والوجودية في الكائنات الداخلة في نطاق تجربتنا المباشرة. ففي الكائنات المتناهية المألوفة لنا، لا يتجلى الفعل الوجودي بوصفه مجرد صفة أو امتدادًا حديًّا للبناء الماهوي. ومن ثم لا تتاح لنا طريقة لإثبات صحة أي تعريف مقترح للماهية الإلهية حيث يعامل فيها الفعل الوجودي بوصف صفة جوهرية، أو حدًّا نهائيًّا للماهية. ولا يزال العقليون غامضين غموضًا لا سبيل إلى علاجه عن نوع أحداث العلة، والتوكيد، والوضع، والانبثاق، أو غير ذلك من الوسائل التي يمكن أن نتصور بها القدرة الإلهية الجوهرية حين تؤسس نفسها في الوجود. أما أن ندعي امتلاكنا لتعريف واقعي صحيح للماهية الإلهية سابق على إثبات

حقيقة وجود الله، فهذا يقتضي افتراض شيء ما عن العقل الإنساني، وعن الطبيعة الإلهية، ودراسة العقل الإنساني لا تدعم الرأي القائل بأننا نستطيع أن نملك مثل هذه المعرفة الطبيعية بالطبيعة الإلهية.

وبعد أن أثبت ديكارت وجود الإله على النحو الذي يرضيه، أصبح في حوزته الآن جميع الوسائل لبناء مذهبه الفلسفي.

«إن يقين المعرفة كلها وحقيقتها لا يتوقفان إلا على معرفة الإله الحقيقي، بحيث إنني قبل أن أعرفه، لا أستطيع أن أعرف أي شيء آخر معرفة كاملة. ويقين الأشياء الأخرى جميعًا يتوقف على هذا، إلى درجة أننا من دون هذه المعرفة، يستحيل علينا تمامًا أن نعرف شيئًا آخر معرفة كاملة»[84].

وهذه العبارة الحاسمة أدت بكثير من نقاد ديكارت المبكرين إلى توجيه تهمة التدليل الذي يدور في حلقة مفرغة ضده. فالكوجيتو يثبت وجود الإله، وهذه الحقيقة الأخيرة تشهد على الكوجيتو وعلى المبادئ المستخدمة لإثبات وجود الإله. وفي رد ديكارت على هذه التهمة، وجه الانتباه إلى لفظي «كل» و«تمامًا» في النص الوارد آنفًا. فحقيقة الكوجيتو بوصفه عقلًا موجودًا تعرف مباشرة في بينتها الذاتية الخاصة، وتحمل في طياتها مبادئ البرهان الأساسية، والبينة على وجود الإله. غير أن حقيقة الكوجيتو المجردة لا تستطيع بمفردها أن تغرس شجرة الحكمة بكل روعتها الكاملة المنهجية. وبهذا المعنى، لا يعرف الكوجيتو على نحو كامل، وهكذا لا يمكن أن يصدر وحده في التمسك الذي يضم جميع الحلقات في سلسلة الحقائق الفلسفية. وحتى يتم إثبات حقيقة وجود الإله وطبيعته الصادقة الكاملة
كمالًا نهائيًّا، حينئذ يمكن أن تضطلع الفلسفة بكامل مهمتها حتى تصل إلى الاكتمال بوضعها صراحة المجموعة الكبرى من الحقائق اليقينية أو من الحكمة الإنسانية في ترتيبها الصحيح.

ولابد -من حيث المنهج- أن نهيب بالإله حتى يمكننا من أن نضع ثقتنا التامة في الذاكرة، وأن نقوم بتطبيق معيار الأفكار الواضحة المتميزة على نحو شامل، وأن نؤسس بعض الاستدلالات على العقائد الطبيعية التي لا محيص عنها، والتي تنشأ عن طبيعتنا الممنوحة لنا من الله، والمركبة من العقل والجسم، ومن الذكاء والحواس. وبعبارة أخرى، إن تأكدنا من أن الله الكامل الخير لا يسمح لجني مخادع بالسيطرة علينا، هذا التأكد حقيقة تعمل على تحريرنا، وتمكننا من استخدام قوانا وبينتنا إلى أقصى مداها. وحينئذ يمكن أن يتسع يقيننا عن الذات المفكرة- في أمان- ليصبح ذلك العلم العجيب الذي تترابط فيه الحقائق كالسلسلة، والذي راود أحلام ديكارت في شبابه.

(2)

الإله الديكارتي بوصفه أساسًا للفيزياء الفلسفية

وكان على ديكارت -لكي يجعل من حلمه حقيقة واقعة- أن يؤمن الصلة بين الميتافيزيقا والعلوم العملية كالطب والميكانيكا والأخلاق. وإلى أن تنضم هذه العلوم الأخيرة في وحدة حيوية مع المبادئ الأولى للميتافيزيقا، لن يكون لها مركز صارم بوصفها علومًا، وإنما ستبقى في مستوى المهارات والحكم. والوسط المناسب الوحيد لربطها بعضها ببعض هو علم الفيزياء الفلسفي المتطور تطورًا كاملًا. وهكذا أصبحت مشكلة تأليف علم فيزياء كامل هي المشكلة الحاسمة عند ديكارت، وعلى حلّ هذه المشكلة يتوقف نجاح بحثه كله عن نسق موحد من الحكمة الطبيعية[85].

أما أن تملك نظرية عن الإله شيئًا حيويًّا تسهم به في مثل هذا المشروع، فلم يكن أمرًا واضحًا أدنى وضوح لمعاصري ديكارت. وعلى سبيل المثال، لاحظ رجال اللاهوت الإسكلائيون والفلاسفة الذين استشارهم مرسين عن الفلسفة الديكارتية- لاحظوا أن الملحد يستطيع أن يعرف أن زوايا المثلث الثلاث تساوي زاويتين قائمتين. وشعر هوبس عن يقين بأن الملحد يستطيع أن يستخدم ذاكرته ليتأكد من أنه مستيقظ أم لا. ولم يتوان ديكارت عن التسليم بأن الرياضي لا يحتاج إلى نظرية عن الإله لكي يطور علمه، أو حتى أن تكون له معرفة معينة بمثل هذه النظرية، ما دام لا يأخذ بالحجة الشكاكة أو بافتراض ديكارت عن وجود جني خبيث.

فإنه إذا أخذ بهما لم يستطع أن يكون متأكدًا تمام التأكد من أنه لم يكن مخدوعًا. وكذلك فإن الرجل الذي يستخدم الذاكرة للتمييز بين النوم وحالة اليقظة لا يستطيع أن يذود عن نفسه مذهب الشك، والشك المنهجي فيما يقولانه عن التعويل على الذاكرة. وفي كلا المثالين، لا يمكن استبعاد عدم اليقين الشكاك إلا من خلال الاعتراف بوجود إله كامل كمالًا لامتناهيًا، لا يلجأ إلى الخداع. ومن ثم، فمن المهم كثيرًا أن يكون المرء مؤلهًا أو ملحدًا، لا من أجل تحديد مضمون المعرفة الخاص، بل من أجل ضمان يقينه وموضوعيته في عصر الشك المنهجي[86].

ويهدف ديكارت إلى التمهيد للانتقال برفق من الميتافيزيقا إلى الفيزياء الفلسفية، بحيث تكون الكلمة الأخيرة في العلم الأول هي -في الوقت نفسه- الكلمة الأولى في الفيزياء المنهجية. ومهمة الميتافيزيقا الخاصة هي إثبات هذه القضايا الثلاث التي تحتاج إليها الفيزياء بوصفها جزءًا لا ينفصل عن الفلسفة. وهذه القضايا الثلاث هي: كل جسم عبارة عن شيء ممتد متميز جوهريًّا عن العقل أو الشيء المفكر، من الممكن أن يوجد عالم من الامتداد أو من الأشياء الجسيمة، وأن مثل هذا العالم يوجد فعلًا. وتتضح في هذه القضايا الثلاث عيوب الفيزياء الرياضية التي لم تضرب بعد بجذورها في الميتافيزيقا الديكارتية. وفي كل حالة، يمكن أن يكون إسهام الله الإيجابي المانح لليقين- إسهامًا ملحوظًا.

ومع أن جاليليو يرد الأجسام إلى أشكالها الممتدة وإلى الحركة، إلَّا أن منهجه الوصفي لا يستطيع أن يحدد ما إذا كان الامتداد صفة خاصة أو ماهية للأجسام جميعًا، وبالتالي لا يستطيع أن يحدد ما إذا كان العقل والجسم جوهرين متمايزين حقًّا. المنهج الديكارتي هو الذي يستطيع وحده تأكيد هذه الحقائق، ولا سيما التمييز الجوهري الحقيقي بين العقل والجسم. ولن تتولد عن هذه الحقيقة الأخيرة صيغ رياضية، ولكنها ستقدم لنا تفسيرًا فلسفيًّا دالًّا لكشوف الفيزياء، وستعمل على توسيع حدود هذا العلم. وهنا تظهر أهمية معيار الأفكار الواضحة المتميزة (الذي يضمنه الله ضمانًا تامًّا)، وذلك أن ديكارت يتصور في وضوح وتميز أن فكرتي التفكير والامتداد تستبعد إحداهما الأخرى، ومن ثم يستنتج أن هناك تمييزًا جوهريًّا حقيقيًّا بين العقل والجسم. والرياضة -من ناحية أخرى- علم لا وجودي nonexistential مجرد، ولا يستطيع أن يحدد ما إذا كانت الموضوعات الممتدة يمكن أن توجد أو أنها موجودة فعلًا. ولا بد للفيزياء الرياضية الحديثة من الرجوع إلى الميتافيزيقا للتأكد من أن تفسيراتها تتعرض لعالم من الموجودات الممكنة والفعلية. وتؤسس الميتافيزيقا العقلية إمكانية عالم ممتد على أن ماهية الشيء الممتد يمكن تصورها بوضوح وتميز، وبالتالي يمكن أن توجدها القدرة الإلهية. والإله هو أيضًا أساس معرفة أن العالم المادي موجود بالفعل، لأن الله يغرس في طبيعتنا الاقتناع الفطري بأن إحساساتنا وانفعالاتنا تأتي، أو على الأقل- تتصل بعالم واقعي موجود من الأجسام. وهكذا كانت قدرة الله على الماهيات الممكنة وصدقه في تكوين الطبيعة الإنسانية هما الأساسان النهائيان في الاعتقاد بأن التفسير الفيزيائي يتعلق بعالم ممكن حقًّا، وموجود بالفعل.

ويمضي ديكارت إلى أبعد من ذلك في استغلال نظريته عن الله من أجل الغايات التي تسعى إليها فيزياء فلسفية متكاملة، فالهندسة التجريدية قادرة على تحليل عالم الأجسام إلى صفته الجوهرية وهي الامتداد، غير أن الامتداد المجرد من العالم ساكن سكونًا تامًّا، ويخلو من الحركة الواقعية التي هي انتقال جزء فردي من الامتداد من مكان إلى آخر. والحركة الواقعية تصل إلى الامتداد من الخارج بواسطة قوة محركة، وهكذا تنتج الطبائع المركبة التي هي الأجسام الجزئية الممتدة في حركتها، وكما نعاينها في فرديتها وعرضيتها. فإذا لم نشر إلى الإله بوصفه الأصل النهائي الكلي للحركة، لم تعد ثمة وسيلة معقولة لتفسير الاختلاف بين الرياضة البحتة -أي علم الميكانيكا الأكثر عينية الذي طوره جاليليو- وعالمنا الفعلي الذي يتكون من أجسام فردية متحركة.

وبالإضافة إلى ذلك يقدم ديكارت برهانًا استنباطيًّا على قانون القصور الذاتي من حيث إنه مبدأ عام يحكم الأجسام الفعلية المتحركة[87]. ولا يطلب فعل الإله في الخلق، أو في الإصدار الأول للحركة فحسب، بل في المحافظة عليها وفي استمرارها أيضًا. وصفة الثبات الإلهي تعني أن الإله غير قابل للتغير في وجوده، وأنه يتصرف دائمًا بنفس الطريقة إزاء العالم المخلوق. فلدينا يقين أولي عن بقاء كمية الحركة أو التحرك momentum، ولأن المحافظة على كمية الحركة تضرب بجذورها في الثبات الإلهي نفسه، فإن قانون القصور الذاتي يثبت استنباطيًّا بوصفه قانونًا عامًّا للطبيعة أو علة ثانوية لجميع الحركات الجزئية للأجسام الفعلية.

وقد نتوقع أن يزعم ديكارت -بعد أن توغل إلى هذا المدى- بأنه يقوم باستنباط تام لكل قضايا الفيزياء. وليس من شك أن هذا المثل الأعلى كان يجتذبه اجتذابًا قويًّا، كما أنه كان جوهريًّا لتحقيق

توليفهِ الفلسفي philosophical synthesis، ولكنه أنكر -في الواقع- إمكان تحقيقه. وبدلًا من ذلك، أشاد بعمليات الفيزياء إلى الدرجة التي لا يمكن معها تحقيق استنباط كامل لمجموعة الحقائق الفيزيائية داخل سياق فلسفته.

«حين أردت أن أهبط إلى الجزئيات، بدا لي أن هناك أنواعًا كثيرةً مختلفةً إلى درجة اعتقدت معها أنه من المحال على العقل الإنساني أن يميز الأشكال أو الأنواع الموجودة على الأرض من عدد لا متناه غيرها كان من الممكن أن يوجد لو شاء الإله ذلك. وبدا لي من المحال على هذا النحو أن أتقدم في طريق الاستنباط، وأنه إذا كان لنا أن نفهم الأشياء ونستخدمها، فعلينا أن نكتشف العلل من معلولاتها وأن نجري كثيرًا من التجارب.. وينبغي أن أسلم أيضًا بأن قوى الطبيعة فسيحة واسعة، وأن تلك المبادئ بسيطة وعامة إلى درجة أنني لم ألاحظ أبدًا معلولًا جزئيًّا دون أن أدرك على الفور وسائل كثيرة يمكن استنباطه منها. وكانت أعظم الصعوبات التي أصادفها عادة هي أن أجد أي هذه التفسيرات هو التفسير الصحيح، ولكي أهتدي إلى ذلك، لم أعرف طريقة أخرى سوى البحث عن تجارب متعددة بحيث تكون نتائجها مختلفة وفقًا لاختيار الفروض»[88].

وبقدر ما يتعرض هذا البحث الفيزيائي لعالمنا الذي يتألف من أنواع جزئية من الأجسام والحركات، بقدر ما ينبغي له أن يبدأ من استنباط بسيط ذي اتجاه واحد يصدر عن القوانين العامة للطبيعة، وعن الإله بوصفه المصدر الأخير للحركة. وثمة زيادة عكسية بين الفروض والتجارب الذي تتحقق من صدقها، وهذا لا يمكن أن يعطي يقينًا مطلقًا، وإنما مجرد اليقين الأخلاقي المطلوب للتحكم العملي للطبيعة من أجل رفاهيتنا الإنسانية. وكان ديكارت نفسه ينظر نظرة أكثر تجريبية للتطورات الخاصة للفيزياء من نظرة الديكارتيين والأواخر أو خصومهم من أنصار نيوتن.

ومن الممكن أن نرجع أسباب هذا التحول الغريب في الموقف إلى تكامل ديكارت بوصفه عالمًا ومؤلهًا على السوء، فقد كان يريد الحفاظ على تماسك التفسير الميكانيكي للعالم المادي في حدود العلية الكافية وحدها، وهو لم ينكر وجود الغائية في الطبيعة، ولكنه أنكر قدرتنا على معرفتها واستخدامها لإكمال الاستنباط الفيزيائي. وفي هذا السياق، كان يقصد «بالعلة الغائية» الغرض الأزلي الذي من أجله خلق الكون بأسره. وحكمة الإله اللامتناهية هي وحدها التي يمكن أن تحيط بهذا الغرض، كما أنَّ اهتمامه بخلق العالم يشمل أشياء أخرى كثيرة إلى جانب الرفاهية الإنسانية. أما أن نلجأ في تفسيرنا للحوادث الفيزيائية إلى أسباب قائمة على الغائية فيعادل دعوانا بأننا نملك الحكمة اللامتناهية، وبأننا نضع رفاهية الإنسان ومجد الله على قدم المساواة. وعلى هذا فإن المنهج العلمي والحسي الإنساني السليم يقضيان باستبعاد الغائية من منطقة البحث الفيزيائي.

وحتى من موقف الاستخدام المشروع للعلل الكافية والميكانيكية، يظل الاستنباط الفيزيائي خليقًا بأن يكون ناقصًا. والاعتبار الحاسم هنا بالنسبة لديكارت هو أن مذهبًا ميكانيكيًّا استنباطيًّا كاملًا يمكن أن يهدد قدرة الإله اللامتناهية وحريته. وهذه هي النتيجة الفعلية التي تمخضت عنها نزعة جاليليو الرياضية التي لم يمنح فيها الإله الاختيار، اللهم إلا أن يجسد في الطبيعة القوانين التي اكتشفها التحليل الرياضي. ولا تتحكم مثل هذه الضرورة في قدرة الإله الديكارتي اللامتناهية وحريته، إذ يستطيع هذا الإله أن يجمع بين القوانين العامة للحركة بطرائق شتى لينشئ أكوانا كثيرة مختلفة.

ومعرفة تلك القوانين لا تخبرنا إلا بما يصلح دون تعيين لأي كون فيزيائي ممكن، ولا تخبرنا عن أي مجموعة جزئية من القوانين تصلح لهذا الكون الفعلي الذي نعيش فيه. وعلى ذلك، ينبغي أن يكمل المنهج الاستنباطي بالخبرة والافتراضات والتجربة المتحققة من صدق هذه الافتراضات. وهذه العمليات الأخيرة تمكننا من تقديم تفسير متسق شامل لا يناقض شيئًا من الوقائع التجريبية، ولكنه لا يملك ضرورة صادقة. ويخفف ديكارت -ابتغاء الحفاظ على رحابة الماهية الإلهية وحريتها- من دعاواه من أجل سلسلة ضرورية ويقينية يقينًا مطلقًا تتألف من الحقائق الاستنباطية عن العالم المرئي[89].

وهذه المراجعة للصورة الرياضية للعالم تمتد إلى المدى الذي تصل إليه القوانين العامة للحركة، وهي القضايا الأساسية في الرياضة البحتة، وغيرها من الحقائق الأبدية. ولا يمنحها ديكارت أي استقلال أو ضرورة لا شرطية، ملاحظًا أن هذا يقضي على طغيان ربات القدر الوثنيات على جوبيتر[90]. وعلى أساس قدرة الإله غير المفهومة، والافتقار إلى أي نوع من التمييز بين عقله وإرادته، لا يمكن أن يكون ثمة نظام شبه مستقل من الماهيات (على حد افتراض سواريز Suarez) يمكن أن يخص به معرفته، وعلى إرادته أن تتلاءم معه. ومادام العقل الإنساني يستطيع أن يدرك الحقائق الأبدية تمام الإدراك، فإنها تكون وقائع متناهية، تعتمد على قدرة الإله الشاملة اعتماد غيرها من الأشياء المخلوقة الأخرى. وكما أن الإله كان يستطيع الامتناع عن خلق عالمنا، أو كان يستطيع أن يخلق عالمًا ذا تركيب مختلف، فقد كان من الممكن أن يقرر مجموعة أخرى من الحقائق الأبدية تناقض الحقائق السائدة.

غير أن التأكيد على جزافية القدرة الإلهية، دون مبررات، معناه القول بتحطيم كل يقين علمي. ومن ثم فإن ديكارت يضفي على القوانين الرياضية والفيزيائية العامة نوعًا لاحقًا من الضرورة. ففي اللحظة التي يريدها الإله أن نكون، يلتزم بقراره ولا يقدم على تغييره في سبيل مجموعة أخرى من الحقائق. وهذا يلزم عن تنزه الإله عن التغير: فما دام قد قام بفعل حر صادر عن إرادته الإلهية، فإنه يبقى ملتزمًا التزامًا موحدًا لا تغيير فيه باختياره الفعلي بالقوانين والحقائق. وعلى هذا النحو يكفل اللاتناهي للقدرة الإلهية، والثبات للمعرفة العلمية الإنسانية.

نستطيع الآن أن نسبر غور تناول ديكارت الوظيفي للإله. فقد وضع النموذج للارتياد العقلي للإله بأن حول النظرية الخاصة بالصفات الإلهية من مجرد رياضة لاهوتية مستغلقة بعيدة المنال إلى مقوم سديد -بصورة تبعث على الدهشة- من مقومات الفلسفة الحديثة، فقد لجأ إلى الصدق الإلهي، والقدرة العلية لإثبات وجود العالم المادي، ولتحقيق الثقة المعرفية (الإبستمولوجية) في معيار الأفكار الواضحة المتميزة. أما تنزيه الإله عن التغير فقد أمده ببرهان على قانون التصور الذاتي العام، وبأساس متين للحقائق الأولى في الرياضة والفيزياء. وقدمت قدرة الإله الشاملة وحريته السبب النهائي لإفساح مكان للمنهج الافتراضي التجريبي داخل الحركة الاستنباطية. وهكذا كان من المحال أن يتصور ديكارت قيام ميتافيزيقا أو فيزياء تخلو من الإله. فالتخلي «عنه» معناه حرمان الفلسفة من قوتها البرهانية الكلية، ومن أساسها في اليقين، ومن مشاكلتها للتجربة.

ومع كل هذه الاستخدامات للألوهية، لم ينجح ديكارت في توليد النسق الكامل للحكمة. ففي محافظته على الصفة الإلهية الأخيرة من القدرة الإلهية التي لا يعوقها عائق، قطع في الوقت نفسه الحركة المتجهة صوب استنباط شامل للحقائق الفيزيائية، وبالتالي تركت الوظيفة التي تقوم بها الفيزياء بوصفها جسرًا، ناقصة، وحيل بينها وبين الإفضاء إلى المجالات العملية. ومادام ارتباط التفسيرين الفيزيائي والأخلاقي لم يلتحم قط باليقين الأولي المطلق، لم تنتقل قط قوة الميتافيزيقا الديكارتية التي لا نظير لها، إلى الأخلاق[91]. ولم تتحول النظرة الأخلاقية المؤقتة قط إلى علم أخلاقي محكم، أعني إلى جزء متكامل من الفلسفة، وهكذا لم تُكفل سعادة الإنسان قط باليقين الميتافيزيقي، وكان على الإنسان الديكارتي الذي لم يصل إلى حكمة طبيعية متكاملة أن يقنع بيقين أخلاقي فعال، وأن يبحث عن مزيد من التنوير في الإيمان العالي على الطبيعة.

(3)

إله اسبينوزا بوصفه مجموع الطبيعة

كان الحكم الجاد الذي أصدره بنيدكت اسبينوزا (1632- 1677) على فلسفة ديكارت هو أنها تمثل مغامرة متألقة، وإن لم يكتب لها التوفيق. فالطابع المتناثر للأخلاق الديكارتية علامة أكيدة على إخفاق داخلي عميق، وإشارة إلى أن الفيلسوف الفرنسي لم يضع مذهبًا على الإطلاق، وإنما مجرد تخطيط مبتسر لمذهب، ذلك أن ما يتطلبه اسبينوزا من الفلسفة -قبل كل شيء- هو تأكيد السعادة الإنسانية والكمال الأخلاقي على أساس علمي أو برهاني سليم. ولم يكن الأمر ببساطة أن سلفه قد تخطى فصولًا قلائل في ختام مقاله عن الفلسفة، بل الأحرى أنه ترك صميم المذهب الفلسفي الأصيل: أعني السمو بالإنسان إلى هدفه الأخلاقي من الغبطة الأبدية.

وكان اسبينوزا على ثقة من أنه يستطيع أن يضع إصبعه -دون أن يخشى الوقوع في الخطأ- على النقطة الصحيحة التي تنبثق منها كل عيوب الفلسفة الديكارتية، وهذه النقطة هي نظرية ديكارت عن الإله. أول أخطائها وأعظمها فكرة خالق حر غير مفهوم؛ لأن هذه الفكرة تقف حجر عثرة في طريق إكمال الاستنباط العقلي للحقائق الأساسية جميعها. وتكمن الصعوبة في أن نظريات ديكارت كانت لا تزال محكومة -على نحو خفي- بالتصور اليهودي- المسيحي للإله، وبتعاليم اللاهوتيين المدرسيين، إذ لا مكان في مذهب عقلي صرف لإمكانية أن يكون للوحي أي دلالة في نظر الفلسفة. فاسبينوزا يرى أن الكتب المقدسة ليست مصادر للحقيقة النظرية، وما الأديان الكبرى إلا أدوات للتنظيم الاجتماعي وللأخلاقية العملية أولًا وقبل كل شيء. أما فيما يتعلق بالتقليد اللاهوتي فقد اعترف اسبينوزا لصديقه هنري أولدنبرج السكرتير الأول للجمعية الملكة في لندن بقوله:

«إنني أعتنق رأيًا عن الإله والطبيعة يختلف كل الاختلاف عن الرأي الذي يدافع عنه المسيحيون المحدثون، فأنا أعتقد أن الإله هو -كما يقول- العلة الباطنة للأشياء جميعًا، ولكني لا أعتقد أنه العلة المتعدية.. وأنا أقول إن كثيرًا من الصفات التي يرون، ويرى جميع الآخرين الذين أعرفهم على الأقل- أنها من صفات الإله- أرى أنها أشياء مخلوقة، ومن ناحية أخرى، فإن الأشياء التي يرون أنها مخلوقة -بسبب تحيزاتهم- أرى أنها صفات للإله، ولكنهم يسيئون فهمها، وكذلك لا أستطيع أن أفصل الإله عن الطبيعة على الإطلاق، وهذا ما فعله كل من أعرفهم»[92]. وهذه الفقرة التي تشبه الكبسولة من حيث الإيجاز- تشير إلى الإصلاحات الرئيسة التي أدخلها اسبينوزا على التصور العقلي للإله. فلقد ألغى علوه بوصفه العلة اللامتناهية الحرة لعالم من الجواهر المتناهية، وذلك لكي يقرر فكرته التي تقول:

بهوية واحدة للإله ومجموع الطبيعة Deus sive Natura. ولزم عن هذا أنه أنكر أن أشياء كالفهم والإرادة صفات حقيقية للإله، في طبيعته الجوهرية، كما لزم عن هذا في الوقت نفسه وصفه لهذه الطبيعة بالامتداد والفكر على السواء.

ولقد قال ليبنتس ذات مرة إن اسبينوزا بدأ من حيث انتهى ديكارت، أي بالنزعة الطبيعية. وقد انتهى ديكارت بالنزعة الطبيعية، بمعنى أنه حذف العلة الغائية من التفسير الفيزيائي، وأنه كان يشير إلى قدرة الإله العلية اللامتناهية على أنها الطبيعة، ما دامت هذه القدرة هي المصدر الخالق، الحافظ لكل حركة واقعية وللقوانين العامة للحركة في الطبيعة الفيزيائية. ومع ذلك فإنه كان يتمسك بتفرقة حقيقية بين الإله -وهو الجوهر المطلق الوحيد- وبين الأشياء المتناهية بوصفها جواهر نسبية. مثل هذه التفرقة كانت تبدو لاسبينوزا خالية من المعنى؛ لأنه جعل الوجود الجوهري وهو الوجود المستقل تمام الاستقلال، وعلة ذاته، شيئًا واحدًا. ولما كان ديكارت يسلم بأن الأشياء العقلية والجسمية في عالمنا معلولة للإله، استنتج اسبينوزا أنها ليست جواهر على الإطلاق، وإنما هي أحوال modes أو تعينات للجوهر الواحد الحقيقي، أعني الإله نفسه. ووراء هذا الإنكار للكثرة في الموجودات الجوهرية، تقوم خطة اسبينوزا الحازمة في إنقاذ المثل الأعلى العقلي لنسق استنباطي كامل مهما كلفه ذلك من ثمن؛ لأن هذا المثل الأعلى يتعرض للخطر إن لم يكن الإله هو إله الماهية الجوهرية للأشياء جميعًا في الطبيعة. وبدخول الإله -بوصفه الجوهر الفريد في التركيب الباطني للأشياء جميعًا- كان من المحال اكتساب معرفة حقيقية بها دون تصورها من خلال الإله، وفي الإله. وبتعبير أكثر إيجابية، أصبح من الممكن أن نكتسب الآن معرفة موحدة بالطبيعة في ارتباطاتها الجوهرية، وعلى هذا النحو نضمن الكمال الأخلاقي للإنسان، وهو الكمال الذي يتألف من هذه المعرفة الإجمالية، ومن هذا الاتحاد بالإله بوصفه الطبيعة في مجموعها.

ومن الممكن أن نقدر مدى تطبيع[93] اسبينوزا للإله ودرجته بتحليل مناطق ثلاث اصطدم فيها صراحة بديكارت: وحدة الفلسفة، طبيعة الامتداد، والصلة بين العلية الإلهية والسعادة الإنسانية.

(1) وحدة الفلسفة: ربما كان الهراء الذي كُتب حول آراء اسبينوزا عن الإله أكثر مما كتب عن أي فيلسوف حديث آخر. وكان اسبينوزا في أثناء حياته، وبعد مماته بقرن من الزمان هدفًا للسب والشتم بوصفه ملحدًا، وذلك بسبب إنكاره للعلو الإلهي، وللحرية الإلهية، ولأنه وصف الإله بالامتداد. وفي الشطر الأخير من القرن الثامن عشر، لقي اسبنيوزا إحياءً حماسيًّا بين المثاليين الألمان الذين صوروه بصورة رومانتيكية على أنه صوفي متحمس منتش بالله. والواقع أن اسبينوزا نفسه لا يندرج تحت أي الصورتين، فقد كان مقتنعًا اقتناعًا راسخًا بوجود الإله، ولكنه كان يريد إلهًا يستطيع الإنسان أن يضمن له -على نحو منهجي- نصيبًا في غبطته.

ولم يكن يتصور الإله أو الطبيعة على نحو عاطفي غامض، بل عن طريق رؤية منهجية تريد أن تصل إلى النتائج النهائية لفكرة معينة عن وحدة الحكمة.

وهدف التفلسف هو أن نبلغ سعادتنا الأسمى. وقد كان ديكارت على حق في تأكيده -مخالفًا في ذلك الشكاك- بأن السعادة الحقة لا يمكن أن تنفصل عن الحكمة الفلسفية، ولكنه أساء وضع العلاقة بينهما بأن نظر إلى السعادة على أنها ثمرة الحكمة، على حين أنها في الواقع هي والحكمة شيء واحد. والرجل الحكيم سعيد، لا من خلال معرفته الفلسفية، بل لامتلاكه لها. وما يفعله اسبينوزا يتجاوز الدفاع عن أولوية العقل على الإرادة، فهو ينكر كل تفرقة حقيقية بينهما. وهو ينادي -على نقيض ديكارت والمدرسيين- بالهوية الكاملة بين الذهن والإرادة في الإنسان[94]، وبهذا يسد

الثغرة بين معرفة الحقيقة واجتناء ثمارها. الحرية الإنسانية قوة خطيرة في نظر اسبينوزا لدرجة أنه لا يسمح بأن تكون في حوزة الإنسان، إذ قد تحطم كل ما بذل من جهد لكي تصبح السعادة الخالصة في متناول البشر. وما من شيء يمكن أن يضمن تلك الوحدة الكاملة بين الميتافيزيقا والأخلاق والحياة السعيدة التي أخفق ديكارت في تأمينها- سوى نظرة منطقية حتمية صرفة في البحث عن الحكمة.

ينبغي للمرء -إذَنْ- إذا أراد أن يجد السعادة أن يكون على وعي بوضع الإنسان الحقيقي، وبحالته الأنطولوجية الأصلية. فإذا نظرنا إلى الإنسان العادي وجدناه منغمسًا تمام الانغماس في العالم المادي، ووجدناه موضوعًا لمطالب ذلك العالم. إنه يشعر بأنه تحت رحمة القوى الخارجية، وأنه على مسافة بعيدة من الله.

وباختصار، يغترب الإنسان العادي عن نفسه، ويفقد رؤية طبيعته الحقيقية. والوسيلة الوحيدة لتغيير الموقف عى المعالجة المنهجية لعقله بحيث يصبح واعيًا بالاتحاد الحقيقي القائم بين عقله والطبيعة بأسرها. والفلسفة بوصفها بحثًا عن السعادة هي محاولة لا محيد عنها لاستعادة هذا الإحساس بوحدة الطبيعية الشاملة، وإعطاء الإنسان -على هذا النحو- معرفة هي في الوقت نفسه خلاصه. وإننا لنجد عند اسبينوزا امتزاجًا تامًّا بين القيم الميتافيزيقية والأخلاقية والدينية؛ لأنها تتحد جميعًا في تلك الرؤية عن الطبيعة الشاملة، أو الطبيعة بوصفها شمولًا إلهيًّا.

وتطلب هذا البرنامج من اسبينوزا أن يؤكد على وحدة الفكر ونتيجته أكثر من التوكيد على وضوح الأفكار وتميزها. ولقد كان معيار ديكارت للحقيقة غير متكافئ بنفسه؛ ذلك لأن إلحاحه على الذات المفكرة، وعلى الأفكار المتميزة تميزًا حادًّا، قد تهدد اتحاد الذات بالطبيعة، واستمرار الاستنباط بين الأفكار. فإذا لم يتوقف هذا الميل إلى التجزيء الذري، كان من المستحيل تحقيق الاشتقاق الهندسي للمعرفة بوصفها نسقًا موحدًا وكلًّا منهجيًّا. ومن ثم فقد اتخذ اسبينوزا هذه الخطوة الحاسمة، وهي أن يجعل نظرية الإله تخدم الوظيفة المعرفية الجديدة الخاصة بضمان الاستمرار التام الكامل لاستنباط عقلي. وهكذا أعطيت واحدية المعرفة أساسًا في واحدية الوجود، من أجل الوصول إلى مذهب مغلق كامل. وكان لا بد أن يوضع المعيار الجديد للمعرفة وأساس الفلسفة الموحدة في نظرية واحدية عن الإله. «المبدأ الأول هو كائن واحد، لامتناه. وهو مجموع الوجود، الذي لا يوجد شيء خارجه[95]. وأصبح من الممكن الآن -بعد أن صار الإله هو مجموع الواقع- أن نطلب أساسًا موضوعيًّا لرد أفكارنا الحقيقية ردًّا كاملًا إلى الوحدة المسبقة a priori unity. وهذا التماسك العضوي الوثيق للمعرفة هو المقابل لوحدة الطبيعة، على حين تقوم ماهية الإله الجوهرية وقدرته بتقديم الروابط العقلية في كلا النظامين.

ولم يصبح الله أساس الوحدة فحسب، بل أصبح أيضًا نقطة البداية في مذهب اسبينوزا، فلقد رفض اسبينوزا نقطة البدء الواقعية من الأشياء المحسوسة، والبداية الديكارتية من الكوجيتو على حد سواء؛ وذلك لأنهما لم تكونا من القوة بحيث تستطيعان حمل العبء المذهبي لرؤية شاملة للطبيعة تطورت من خلال تحليل التصورات والتعريفات الضرورية. ولما كانت العملية الاستنباطية صحيحة وكاملة مثل نقطة بدايتها، استنتج اسبينوزا أن أكمل استنباط فلسفي ينبغي أن يبدأ بفكرة

أكثر الكائنات كمالًا. فلا بد أن يكون التعريف الحقيقي لماهية الله هو نقطة البداية الوحيدة في الفلسفة، عن نفس القوة النشطة، والمجال الكلي، والتتابع الضروري، الذي يعبر عنه الإله نفسه في الطبيعة. وكان ديكارت قد تطلب من المبادئ الفلسفية أن تكون العلل الذهنية noetic لنسق المعرفة: وأضاف اسبينوزا أن هذه العلية للمعرفة الاستنباطية المنهجية لا تجد لها ضمانًا إلا حين تكون العلة الأولى للوجود هي نفسها المبدأ الأول لمعرفتنا بالوجود. وعلينا أن نلغي على قدر الإمكان تلك التفرقة بين مجال الوجود ومجال المعرفة، من أجل الكمال المنهجي واليقين.

وتمشيًا مع هذا المطلب، اختزل اسبينوزا الأدلة البعدية a posteriori على وجود الإله في الدليل الأولي، الذي يرى فيه تأملًا منعكسًا على فكرتنا عن الإله. ولما كان الإنسان جزءًا متحولًا من الطبيعة، فإن وجوده يتألف في التعبير التلقائي عن فكرة معينة عن الإله، ويبدأ المذهب الاسبينوزي بصياغة هذه الفكرة الأساسية في تعريفة للإله بأنه «الموجود اللامتناهي بصورة مطلقة، والكامل كمالًا تامًّا... أعني أنه الجوهر الذي يتألف من صفات لامتناهية، تعبر كل صفة منها عن الماهية الأبدية اللامتناهية»[96]. وهذا تعريف صحيح ومتكافئ للماهية الإلهية، وليس البرهان على وجود الإله أكثر من الإدراك الصريح لكون الوجود يلزم بالضرورة عن هذا التعريف الحقيقي للإله. ولا يثبت اسبينوزا وجود الإله بقدر ما يثبت ما في إنكار تعريف ماهيته من بطلان، لأن الإله -وفقًا لهذا التعريف- جوهر أبدي، وماهية لامتناهية، وقدرة معلولة لذاتها- وكل هذا معناه وجوب الوجود.

وهذا التوضيح يخبرنا بما تتضمنه الفكرة المعرفة للإله، وإنما يتبقى هذا السؤال وهو: هل هذه الفكرة صادقة حقًّا؟ بمعنى أن العقل الإنساني يعرف أن لها أساسًا وجوديًّا. واسبينوزا مرغم في تبرير تطابق تعريفه مع الوجود الواقعي- على اللجوء إلى المصادرة القائلة بأن الأشياء المتناهية توجد بوصفها حالات لجوهر إلهي واحد، وإلى المصادرة العقلية القائلة بأن الماهية تنتج الوجود بما يتناسب مع قوة الماهية[97]. وهذه في الواقع هي المسائل موضوع البحث، ولا يمكن أن نلجأ إليها ببساطة على أنها دليل على الأثر الواقعي للفكرة المقترحة عن الإله. ويذكر اسبينوزا أن بعض أفكارنا تشير مباشرة إلى أشياء مادية موجودة. ولكن، على الرغم من أن وجود الأشياء المادية معروف لنا مباشرة، فإن البينة الأولى لا تخصص بأنها توجد في وضع الحال لانفعالات الجوهر الإلهي الواحد. ولا يمكن أن نجادل بأن وجودها بوصفها حالًا يندرج في معنى وجودها، منظورا إليه من منظور الأبدية، إذ لا بد من وجود تبرير مستقل للانتقال من الوجود الزماني إلى المعنى المخصص للوجود الأبدي داخل وجهة النظر الاسبينوزية. وكذلك تتطلب مسألة العلاقة بين الماهية والوجود تناولًا خاصًّا قبل أن يؤدي المعنى المخصص لهذه العلاقة في التعريف المقترح للجوهر الإلهي وظيفته من حيث هو البرهان الأولي على وجود الإله. وحين نتعرض لهذه المشكلة في مناقشة اسبينوزا للطبيعة ومنهج البحث، نرى أن الماهية والوجود قد تم تفسيرهما فعلًا داخل إطار فلسفة تنطوي على واقع جوهري واحد هو ومجموع الطبيعة شيء واحد. والأمر الذي لا يثبته اسبينوزا هو أن هذا التأويل يفرض نفسه عقليًّا على كل من يبحث عن المعرفة الفلسفية عن الطبيعة والإنسان والإله.

(2) طبيعة الامتداد: كان اسبينوزا على إحاطة كافية بالكشوف العلمية المعاصرة؛ لكي يدرك أن الاستنباط الكلي للحقائق العلمية عن العالمين الفيزيائي والبيولوجي أمر مستحيل. وبدلًا من أن يستنتج -مع ديكارت- أن هذه الحقيقة تجعل من المستحيل إكمال مذهبه الفلسفي، أعلن وجهة نظر جديدة عن العلاقة بين العلوم والفلسفة. فليست الوظيفة الصحيحة للفلسفة أن تضم كشوف العلم وتكملها، بل أن تتجاوزها. والعقل العلمي أعلى من مجرد الفطرة السليمة، ولكنه في الوقت نفسه أدنى من المعرفة الفلسفية الحدسية. وبإدخال هذا التصور في مستويات الفهم، حاول اسبينوزا تحرير الفلسفة من ربقة اعتمادها على التجربة، وعلى عملية العلوم الافتراضية. وعلى الفلسفة -باستخدامها لنهجها الخاص ومعيارها للحقيقة- أن تركز على مهمتها المتميزة وهي الارتقاء بالعقل إلى المعرفة الحدسية بالماهية الإلهية، مفهومة على أنها لب الطبيعة. وهكذا يمكن أن توضع مشكلة البحث العلمي في وضعها النسبي الصحيح باتخاذنا للنظرة الأبدية الأعلى للأشياء.

بيد أن هذا لا يعني على كل حال أن الفلسفة تستطيع أن تتجاهل العالم المادي، فلا بد من موجود استنباط فلسفي كامل للعالم المادي بملامحه العامة، ولكن يجب على هذا الاستنباط أن يستند إلى المبادئ الميتافيزيقية، وأن يحكمه هدف الفلسفة من الوصول بالعقل إلى سعادته النهائية[98]. وتعريف ديكارت للشيء المادي في حدود الامتداد وحده لا يشبع هذه المطالب فهو -من ناحية- يؤدي إلى الرأي القائل بأن العالم الممتد واقع جوهري، متميز تمام التميز عن الجوهر العقلي، وعن الإله. وفي هذا انتهاك للشروط الواحدية المتعلقة بالنسق الاستنباطي كما وضعها اسبينوزا، ومن ثم فإنه ينكر أن يكون الامتداد صفة للمادة، بمعنى أنه يؤلف جوهرًا متناهيًا متميزًا. وتتعرض وحدة الإنسان أيضًا للخطأ حين نصفه بأنه مركب من الجوهرين المادي والعقلي معًا. وأخطر من ذلك نظرة ديكارت إلى الامتداد بوصفه شيئًا جامدًا في ذاته، فهذا الرأي معناه أن الصلة بين الامتداد والحركات الفعلية للأشياء المادية صلة خارجية بحتة، تعتمد على قرار الإله الحر.

ومثل هذا الرأي يقف حجر عثرة في التفسير التحليلي للتركيب الضروري لعالم الأجسام المتحركة الفيزيائي.

هذه العيوب الثلاثة في التفسير الديكارتي للامتداد يعالجها جميعًا تعريف الامتداد، بوصفه صفة صحيحة للجوهر الإلهي نفسه[99]. ولا تتضح تبعية الله الوظيفية الكاملة لمطالب الاستنباط الاسبينوزي، كما تتضح في هذه النظرية. فاسبينوزا يقيم جهازًا مفصلًا للصفات والأحوال الإلهية لكي يزود نفسه بتفسير أولي a priori للعالم الفعلي المتنوع، فالصفات هي المقومات الواقعية للماهية الإلهية كما يتصورها العقل، وهي لامتناهية العدد؛ لأن الماهية الإلهية لا متناهية القدرة.

ولكننا لا نستطيع أن نعرف سوى صفتين فحسب هما الفكر والامتداد اللذان يتألف منهما عالمنا (وهذه علامة لا سبيل إلى محوها على الاختلاف بين مجال الوجود ومجال المعرفة الإنسانية لم ينجح اسبينوزا في محوها قط) ومن كل صفة من هاتين الصفتين المعروفتين- تصدر على نحو من الضرورة المطلقة- سلسلة مستقلة من الحالات اللامتناهية. فالأحوال المتناهية المندرجة تحت صفة الامتداد تصنع أجسام عالمنا، على حين أن الأحوال المتناهية المندرجة تحت صفة الفكر تؤلف عقول أو أفكار هذه الأجسام. فثمة تضايف كامل في البناء بين جسم معين وحالته العقلية المقابلة،

ولكن لا وجود لعلة متبادلة للواحد على الآخر. فالحالات -من حيث هي كذلك- انفعالات أو تحولات للجوهر الإلهي الواحد، أو هي طرائق شكلية يوجد بها هذا الجوهر ويباشر فعله.

ونظرية الامتداد هذه بوصفها صفة إلهية تزيل الأسباب الديكارتية التي أدت إلى الإخفاق في إقامة استنباط فلسفي من العالم الفيزيائي. فالامتداد ليس صفة معروفة لجوهر متناهٍ، ولكنها صفة الجوهر الإلهي الواحد، وهي تكمن وراء تنوع الأشياء الجسمية، وهكذا لا ينقطع استمرارنا في التحليل بوثبة من ماهية جوهرية إلى أخرى. ويدخل الإله في التعريف الجوهري للأشياء المتناهية، كما يدخل الكل في أجزائه المكونة له، وعلى هذا النحو يسمح باشتقاق تحليلي لكل شيء من الإله الذي تعد قدرته المبدأ المولد للنسق الفلسفي وللكون من آن واحد. ولا حاجة بنا في حالة الإنسان إلى التخلي عن التفسير الطبيعي المتجانس، فهو ليس مكونًا من جوهرين متناهين، بل من حالتين متناظرتين للجوهر الإلهي الواحد. وفي رد اسبينوزا على الثنائية الديكارتية عن «العقل- الجوهر» و«الجسم- الجوهر»، ينكر الطابع الجوهري لهذين الجوهرين، ويتحقق انسجام العقل والجسم من خلال تعبيرهما المتبادل عن نفس الجوهر، وإن كان يفعلان ذلك وفقًا لصفات مختلفة.

وأخيرًا، فإن النظرية المعدلة عن الصفات والأحوال تتغلب على الاعتراض القائل بأنه لا يمكن أن يوجد استنباط لفعل خالق حر. ويعيد اسبينوزا في بساطة تعريف الخلق بأنه «عملية لا تحدث فيها علل، اللهم إلا العلة الفاعلة» كما يعرف الحرية بأنها «الضرورة الحرة»، أو بأنها التي «توجد عن ضرورة طبيعتها الخاصة وحدها، ولا يدفعها إلى العقل إلا نفسها فحسب»[100]. والتعريف الجديد للخلق لا يؤكد الحاجة إلى علة فاعلة وحسب، ولكنه يستبعد أيضًا إمكانية القول بأن الله يخلق بوصفه علة غائية، فلا العقل ولا الإرادة ينتميان إلى الجوهر الإلهي بوصفها صفة، لكل منهما حالة من حالات الوجود التي تصدر عن الجوهر الإلهي بوصفهما صفة، فكل منهما حالة من حالات الوجود التي تصدر عن الجوهر الإلهي تحت صفة الفكر، ولهذا فهما نتائج الخلق وليسا مبدأه، ويحذفهما اسبينوزا من الفعل الخلاق، وذلك حتى لا يكون هذا الفعل عملية حرة مقصودة. و«الفكر» حاضر في هذا الإله اللاشخصي، ولكن على طريقة تنظيم جهاز الخدمة الذاتية servomechanism لعملياته الضرورية.

وتنبثق مجموعات الحالات المتعددة عن القدرة المطلقة للطبيعة الإلهية وضرورتها، لا عن فعل حر من أفعال العقل والإرادة. إن الله طبيعية لامتناهية، أو ماهية فعالة لا تستطيع أن تهيمن بتلقائية لا شخصية على إنتاج عدد لامتناه من المعلولات. والله علة حرة بهذا المعنى الوحيد، وهو أن القهر الذي يدفعه إلى الفعل باطني محض، فلا تفرض عليه الضرورة من الخارج أي مبدأ سببي آخر. ولكنه لا يملك إلا خلق عالم الأحوال كما لا يملك المثلث أي اختيار للخصائص التي تلزم عنه.

وهذه المقارنة بين فعل الإله الخلاق والنتيجة المنطقية للعلاقة بين شكل رياضي وخصائصه ليست اختيارًا عرضيًّا، بل هي في الواقع لازمة لاسبينوزا أكثر من لزومها لديكارت. وقد بدأت العملية بالإدماج الديكارتي للعلة الفاعلة بالعلة الصورية في حالة كون الإله علة ذاته. والطريق الوحيد الذي يمكن أن نصل منه إلى تحقيق هدف المذهب العقلي بإنشاء نسق استنباطي كامل يكون من خلال رد «العلل» والواقعية إلى «أسباب» منطقية. ولقد قام اسبينوزا بتحويل العلاقة الواقعية بين

العلة الموجودة ومعلولها إلى الترتيب المنطقي للنتيجة على المقدمة في القياس. وهذا التحويل قد حطمه التصور العقلي للوجود بوصفه ماهية، وللماهية نفسها بوصفها قوة مؤكدة لذاتها. وهكذا تختفي العلتان الفاعلة والغائية من حيث إنهما مبدآن واقعيان خارجيان يسهمان في الفعل المتميز لوجود شيء معين في التجربة. وترد العلية الإلهية الفاعلة إلى دينامية محض صورية وإلى علاقة تحليلية بين الماهية وصفاتها وأحوالها. ولا يسمح لأي عقل قصدي، أو أي قرار حر بإفساد الضرورة الاستنباطية التي تترتب فيها الأحوال على الصفات الإلهية. وهكذا يرد الإله إلى التعريف المحايث للطبيعة بوصفها مجموعًا للقدرة النشطة الجوهرية التي ليس غريبًا أن تصدر عنها الأشياء الطبيعية جميعًا في ضرورة عقلية محكمة بوصفها تعينات لأحوالها.

وبينما عودنا الطبيعيون المحدثون من أمثال ديوي ونيجل Nagel أن نفكر في النزعة الطبيعية naturalism بوصفها فلسفة تستغني عن الإله، تعتمد نزعة اسبينوزا الطبيعية على نظرية عن الإله كمبدأ يشيع فيها الحياة. وهذا راجع إلى التزاوج بين النزعة الطبيعية في القرن السابع عشر والمنهج العقلي. ويستخدم اسبينوزا طريقة «إعادة تعريف» الامتداد والفكر والحرية بحيث يمكن تطبيقها على الله بطريقة تسمح باستنباط العالم المتناهي منه. وهذه العملية من إعادة التعريف تؤدي على أي حال إلى استخدام مبهم للحدود، وبذلك تضع الاستنباط المنشود موضع التساؤل. فإذا نظرنا إلى امتداد اسبينوزا المعقول بوصفه صفة الإله، كان مختلفًا تمام الاختلاف عن أبعاد المادة القابلة للانقسام- في عالمنا الفعلي. والشيء الوحيد المشترك بينهما هو الاسم، والعلاقة الاستنباطية المفترضة.

وهذا ما حدا بجيولوجي وعالم من علماء التشريح المعاصرين لاسبينوزا (هو نيلز استنسن Niels Stensen، وقد أصبح فيما بعد أسقفًا كاثوليكيًّا) أن يطرح هذا السؤال السديد من وجهة النظر العلمية: «وأنا أسأل: هل أعطتنا أي معرفة أخرى عن المادة نفسها تزيد على الفحص الرياضي للكم مرتبطًا بأشكال لم يبرهن عليها بعد لأي نوع من الجزئيات اللهم إلا معرفة افتراضية؟»[101]، فإن لم يسلم المرء فعلًا بمذهب اسبينوزا الميتافيزيقي، فإن فكرته عن الامتداد تظل افتراضية بالنسبة للأشياء الفعلية الممتدة. ولا سند هناك في أي نظرية افتراضية بالنسبة للأشياء الفعلية الممتدة، ولا سند هناك في أي نظرية عن الإله قائمة على الدراسة التجريبية لمثل هذه الأشياء- لا سند هناك للقول بأكثر من أن للإله الفعلية العلية المطلوبة لإنتاج العالم المادي الممتد. ولا يلزم عن هذا أن للفعلية الإلهية نوعًا من الامتداد المعقول، بل إن الفاعل العلي هو الشيء المناسب لتفسير الأشياء الممتدة، وبالتالي فهو متميز عنها في وجوده الفعلي الخاص.

وعلى الرغم من أن اسبينوزا قد جعل من الوحي اليهودي- المسيحي وظيفة عملية، فإن تأثير هذا الوحي في مفهومة للإله عميق شامل، ويتجلى هذا على وجه الخصوص في المجهود الذي يبذله للإبقاء على شيء من التفرقة بين الإله بوصفه جوهرًا وتعبيراته في هيئة أحوال بوصفه العالم، كما يتجلى أيضًا في إرجاعه للفكر والحرية- بمعنى ما- إلى الإله. غير أن وحدة الإله بوصفه الطبيعية الشاملة يضفي طابعًا نسبيًّا على كل التمييزات التي نجريها داخل مجموع الطبيعة؛ وذلك لأن العالم هو المظهر الذي يتخذ شكل الأحوال للقدرة الإلهية نفسها وفقًا لصفتي الفكر والامتداد. أما فيما يتعلق بالفكر والحرية، فإنهما يفقدان دلالتهما الشخصية في المراقبة التأملية حين نصف

بهما الإله. وأقصى ما في الأمر، ثمة تلقائية شخصية ما تعي على نحو ما توسعها الضروري الخاص في أشكال عالم الأحوال.

وسيعمل هيجل والمثاليون المتأخرون على الملاءمة بين هذه الفكرة عن الأساس اللاشخصي الإلهي الموجود وبين جدلهم الخاص بالروح المطلقة ولحظات تطورها النسبية.

(3) السببية الإلهية والسعادة الإلهية. اتخذ اسبينوزا كلمة «الأخلاق» (1677) عنوانًا لكتابه الرئيس، لا لكي يشير إلى مقصده الأساسي، بل لكي يتخذ منه تذكرة على أنه لا وجود لتفرقة نهائية بين الميتافيزيقا والأخلاق. وبدلًا من هذه التفرقة، هناك طريقة تمهيدية وأخرى نهائية لتقرير نفس الحقيقة ككل. وما يبدو لأول وهلة مجرد انتقال من الخطأ الميتافيزيقي إلى الحقيقة ما هو في الواقع إلا رحلة أخلاقية من عبودية الانفعالات إلى الفضيلة والسعادة.

ومن الممكن أن يُعطى الآن معنى أخلاقي لنظرية الجوهر والصفات والأحوال، فإذا أخذنا الجوهر الإلهي مع العدد اللامتناهي من صفاته، كان لدينا «الطبيعة الطابعة» natura naturans، أو الطبيعة في جانبها الدينامي المنتج، أما مجموع الأحوال فيكون «الطبيعة المطبوعة» nature naturata أو الطبيعة في جانبها الظاهري المنتج، وحين يضع اسبينوزا هدف الفلسفة على أنه اكتشاف اتحاد العقل بالطبيعة في جملتها، فإنه يعني معرفة مجموع الطبيعة بوصفها «طابعة» و«مطبوعة» في آن معًا؛ لأن هذا هو ما يؤلف حقيقة الإله التامة. والعقل الذي يفشل في النظر إلى الإله، أو إلى الطبيعة، بهذه الطريقة المتكاملة ينظر نظرة خيالية خاطئة إلى الأشياء. إذ يعتقد أن الأشياء الفردية عبارة عن جواهر عرضية موقوتة، وأن الإنسان فاعل حر، وأنه خاضع للقوى الخارجية، وأحداث المصادفة، واتخاذ هذه النظرة الخيالية إلى الطبيعة معناه الخضوع للانفعالات، وأن نكون فريسة لا حول لها ولا قوة لتعاسات الحياة جميعًا.

ويأتي التحرر من الانفعالات حين نتخلى عن هذه النظرة الزائفة، وتعتنق النظرية الصحيحة عن الجوهر- الصفات- الأحوال[102]. وعندئذ، نرى عالم الأحوال من المنظور الأبدي الصحيح، وتتغير حالة الفرد الأخلاقية، إذ لا يعود تحت رحمة أي ظرف خارجي؛ لأنه تعلم النظر إلى «الطبيعة المطبوعة» كما تصدر تمامًا عن «الطبيعة الطابعة». وبالتالي يراها في ضوء الأبدية الصحيح. وينبثق التعين الكلي لعالم الأحوال، وكل ما فيه من تعريفه نفسه بأنه واقع سببه واقع آخر. وهذا المفهوم، الذي هو أبعد من أن يؤدي إلى جبرية مقبضة- هو أساس ما يعتمل في الصدر الإنساني من أمل وحماسة. فهذا «الآخر»، هذا المبدأ السببي لعالم الأحوال ليس شيئًا آخر سوى الإله الباطن الذي شملت قدرته كل شيء. وعلى هذا فإن التعين السببي للأشياء يأتي حقًّا من الداخل وهو تعبير عن المعقولية والقدرة الإلهية نفسيهما. وليس الانتقال من النظرة الخيالية إلى النظرة الحقيقية أو الأبدية للكون شيئًا آخر سوى المشاركة في رؤية اسبينوزا لهوية الإله من تفتح الطبيعة الضروري، واكتساب هذه الرؤية معناه الحصول على نصيب من قدرة الإله وسيطرته على الأحداث الدنيوية.

والعقل الإنساني آلة، كغيره من تعبيرات الأحوال الأخرى عن الألوهية، ولكنه مع ذلك آلة روحية أو تأملية. فهو يستطيع أن يصلح من حالته في المعرفة، وأن يدرك المحايثة الإلهية في الطبيعة، وعلى هذا النحو يتوغل في عالم الأحوال الجسمية والعقلية حتى يصل إلى منبعها ومركزها الإلهي. وتتطابق ذروة النظر الميتافيزيقي مع لحظة مولدنا الأخلاقية الجديدة على الأبدية. والإنسان الذي أبرأ عقله باكتسابه للمعرفة المناسبة للطبيعة يتغلب في وقت واحد على انفعالاته ويدخل إلى الحياة النشطة. والتعبير الذي يميز هذه الحالة هو الحب الدائم الموجه إلى الله الذي نشارك جميعًا في ضرورته العقلية وقوته الدافعة. ولهذا الحب المتجه إلى الله ما يقابله في التسليم المغتبط للعقل بوضعنا الإنساني بوصفه حالة من حالات الجوهر الإلهي. فهنا نعثر على حريتنا وخلودنا في الإذعان للحتمية الكلية التي تطبع القوانين العقلية للطبيعة ولوضعنا بوصفنا حالات للصفات الإلهية. وما يدافع عنه اسبينوزا بهذه الحرارة ليس هو الخلود الشخصي، بل الوجود الأبدي الضروري لحالة لاشخصية عامة للعقل تندرج تحت صفة الفكر.

ويصل اسبينوزا إلى هذا الحل لمشكلة السعادة الإنسانية خلال سلسلة من التعريفات البديهية للإله والحرية والإرادة. بيد أن منهج البرهان الهندسي يفشل في طمس التفرقة التجريبية البارزة بين إدراك موقف ما، والخضوع المرح له، بين العثور على حقيقة الطبيعة الإنسانية وتشكيل حياتنا وفقًا لمثل هذه المعرفة، إذ تبقى الهوة قائمة بين الاثنين، وهي هوة لا يمكن تفسيرها في حدود درجات المعرفة وحدها، فلا بد أن تنطوي على إشارة إلى قدرة الإنسان على أن يقول: «لا» في وجه ضرب من القهر المفروض، وأن يقبل في حرية موقفًا يتميز عن معرفته بما ينبغي التسليم له. وعالم اسبينوزا عالم يشيع فيه القهر، ومع ذلك فإن فلسفته نداء ضمني إلى تحمل مسؤوليتنا في التغلب على ذلك التفاوت الذي لا سبيل إلى تفسيره بين القوانين الضرورية والأوضاع الفعلية للطبيعة الإنسانية، وهذا التفاوت، بالإضافة إلى ما يترتب عليه من التزام بإبراء عقلنا، وانقلابنا الذاتي إلى النظرة الصادقة إلى الإله، لا مكان لهذا كله في العالم الذي تصفه ميتافيزيقا الواحدية.

وثمة توتر آخر غير مرفوع في مذهب اسبينوزا ينشأ عن جهده للربط بين الإحساس الديني الشامل بمحايثة الله، وبين المشروع العقلي لوضع نسق استنباطي. الإله الاسبينوزي قريب من الإنسان، ولكن على نحو ما تكون صيغة لاشخصية كونية موجودة في الأحداث الطبيعية التي تحكمها تلك الصيغة. ومهما تكن قوة هذه الصيغة ونشاطها حين تعرض بوصفها وجودًا، فإنها لا تستطيع أن تقوم بالمبادأة التي تتخذ صورة فعل حب الله الشخصي للإنسان، ولا يمكن أن تقوم علاقة حوار أو اتصال شخصي بشخص بين الإله والإنسان. والحب الوحيد الذي يمكن أن يضمره للإنسان يكون في تعبيراته على صورة الأحوال ومن خلالها، وهنا تكون هوية صارمة أكثر من أن يكون ثمة تواصل متبادل من الحب بين الإنسان والإله. ومن الأمور التي تتسم بالمفارقة أن نظرية شمول الألوهية في الجوهر الإلهي الفريد، إما أن تؤدي إلى إله يرتبط ارتباطًا مبهمًا بالأشياء في عالم الأحوال، أو إلى إله يختنق في هويته مع العالم إلى درجة القضاء على شروط التفرقة التي لا بد أن تتوافر حتى تزدهر العلاقة الإنسانية بالله.

ولقد أثرت الصورة التي رسمها اسبينوزا للرجل الحكيم الذي يستسلم في ثقة بين يدي العقل الكلي والقوانين للطبيعة وتأثيرًا كانت له جاذبية قوية في خيال جوته الشعري الذي أشعل بدوره تبجيل

آلبرت شفيتسر للإله -الطبيعية- فجعله يقول:

«إنه حقًّا حركة العالم العميقة الجذور،

وهو والطبيعة في تكريس متبادل،

فما يحيا، ويتحرك، ويكون فيه،

لن تعرف قوته أو روحه،

إلى الظلام سبيلًا».

بل إن نيتشه وسارتر اللذين حاولا الاحتفاظ بشفافية الوضع الإنساني بوصفها فضيلة مقصورة على الملحدين، قد استمدا إلهامهما من اسبينوزا، ولم يتمكنا من محو كل آثار العلاقة بين الله والإنسان.

(4)
ليبنتس: الإله وأولوية الماهية

ترك الأمر لجوتفريد ليبنتس (1646- 1716) الذي كان محاميًا ودبلوماسيًّا بين الفلاسفة، مثلما كان في الحياة السياسية- لكي يحاول رفع التوترات التي نشأت بين أسلافه العقليين فيما يتعلق بالإله والعالم. واقترح بعبقريته التي استطاعت تمييز أساس مشترك- توفيقًا في حدود المقدمة الكامنة وراء المذهب العقلي، والذي أبرزها الآن إبرازًا تامًّا، وأعني بها: ألوية الماهية. ومن الشائع اليوم بين مؤرخي الفلسفة تصنيف الفلاسفة إما على أنهم ماهويون essentialists أو وجوديون existentialists.وهذا التقسيم يمكن أن يكون مضللًا إذا قصد «بالنزعة الماهوية» تجاهل مشكله الوجود أو الحط من قدرها. وبهذا المعنى لا يندرج العقليون تحت هذه المقولة، فالاهتمام بالوجود يكمن وراء نظرة ديكارت إلى الكوجيتو، ونظرية اسبينوزا في خلق العالم، ومبدأ ليبنتس في السبب الكافي. بيد أنه من الممكن نعت هؤلاء الفلاسفة بالماهويين إذا قصدنا بذلك جهدهم المنهجي لتقرير أولويه الماهية علي الوجود،في الترتيب الوجودي، وفي الفكر على السواء. وليبنتس أبعد من أن ينظر إلى هذا الوصف على أنه قادح، بل إنه يمجد أولوية الماهية بوصفها العمود الفقري لكل تفسير فلسفي صادق للواقع.

ولا يزيد تفسير أي شيء عن تعيين سبب وجوده أو (والمعنى واحد) تحديد بنائه الماهوي وعلاقته. وما يميز المذهب العقلي بوصفه تيارًا فلسفيًّا متميزًا هو تكريسه لمهمة تحديد أسباب ما يقع من حوادث في الماهية، أو الحقائق التي لم يتم الكشف عنها. وقد قال كارل يسبرز إن كل فلسفة تعمل برصيد من رأس المال الذي اكتسبته من فعل للإيمان سابق على الفلسفة. وفعل الإيمان الذي يستند إليه المذهب العقلي هو افتراض أن معقولية الوجود تتألف في المقام الأول من أن جميع الكمالات تضرب بجذورها في الماهية، وأن العقل الإنساني يتمتع بقدرة مناظرة على استخراج الحقائق الدالة كلها عن طريق تحليل التصورات الماهوية والمبادئ.

وإسهام ليبنتس هو صياغة هذا الافتراض على نحو منطقي صارم محدد، والمواءمة بينه وبين نظريته عن الإله[103].

ولا ينظر ليبنتس إلى الماهيات نظرة سكونية أو مجردة خالصة، إذ لن تكون لها حينذاك أي قيمة شارحة في توليد نسق فكري. وماهية الشيء -على النقيض من ذلك- هي أشد ما فيه من دينامية وعينية. والماهية كالجوهر، والجوهر بدوره هو المركز النشط للعمليات والعلاقات جميعًا[104]. ومن ثم فالماهية هي الأساس الحقيقي الذي يحتوي سلفًا- على الحوادث والصفات والأفعال التي ستقع على الشيء خلال تاريخه في العالم. والعثور على سبب ما، هو إذن تعقب الصلات التي تربط جانبًا من جوانب الشيء بطبيعته الماهوية أو جوهره. فنحن لدينا يقين قبلي بأن السبب موجود، وإلَّا ما ظهر هذا الجانب المعين إلى الوجود، ودخل في مجال تجربتنا. والواقع، أن ما يجعل قضية ما صادقة على التعبير عن العلاقة الضرورية القائمة بالفعل بين الماهية الحقيقية

ونتائجها الدينامية فإذا سلمنا بهذه النظرية في التجاوب بين الأسباب المنطقية والروابط الماهوية الواقعية، فربما توقعنا أن تكون القضايا الصادقة في علم من العلوم الإنسانية تحليلية في طبيعتها. ولأن هذا يخالف ما هو حادث بالفعل، أرغم ديكارت على تعديل دعاواه في الفيزياء الاستنباطية، كما أجبر اسبينوزا على إقامة ثنائية شاذة بين التفسير العلمي والتفسير الميتافيزيقي. غير أن ليبنتس كان يبحث عن طريقة لقبول الفرض والتخمين في بعض مناطق العلم والأخلاقيات دون أن يحدث أي اضطراب في نظرية الأسباب الماهوية. واستطاع إنجاز هذه المهمة من خلال التفرقة بين الأساس الواقعي للقضايا الصادقة وطرائقنا في تأكيد الحقيقة في الأمثلة المختلفة. وكما يتطلب البناء الكلي للوجود احتواء الصفات والحوادث جميعًا في الماهية الواقعية، فكذلك لا استثناء في القاعدة التي تنص على أن محمولات القضايا الصادقة جميعًا يحتويها بالضرورة تصور الموضوع الصحيح. وهذا الاقتضاء للوجود والفكر هو «مبدأ السبب الكافي»[105]. ويقرر هذا المبدأ أن لكل شيء سببًا يجعله موجودًا بدلًا من أن يكون غير موجود، أو أن تصور الموضوع يحتوي بالضرورة جميع المحمولات التي تحمل عليه حملًا صحيحًا. ويعتمد على البرهان على اعتبار الماهية المبدأ السببي للمعرفة وللوجود على حد سواء، وعلى إحلال معقولية الوجود في جملتها داخل الماهية.

غير أن عقولنا القاصرة لا تستطيع أن ترى هذا التداخل التحليلي بالبصيرة المباشرة أو بمجرد اللجوء إلى مبدأ التناقض. ومثل هذا التحقق المباشر يمكن أن يتم في القضايا الضرورية التي تعبر عن علاقات مثالية أو عن ماهيات ممكنة فحسب. أما في المشكلات الوجودية، فلا يستطيع أي قدر من التحليل التصوري المباشر أو أي لجوء إلى انتهاكات لمبدأ التناقض، أن تحل المشكلة، فسقوط المطر مثلًا -وهذه حقيقة عرضية- لا يمكن البرهنة عليها عن طريق تحليل ضرورات الزمان والطقس بوجه عام، أو بإثبات أن سطوع الشمس مستحيل. فلتحديد حقيقة المسائل العرضية الوجودية تحتاج إلى شيء أكثر من التحليل المباشر، لا لأن هذا التحليل غير متكافئ في حد ذاته، ولكن لأن عقولنا لا تستطيع متابعته بالعمق والقوة الكافيين للوصول إلى علاقة التداخل بين الماهية وصفاتها. وبدلًا من اللجوء الواقعي إلى التجربة، وإدراك الفعل الوجودي إدراكًا متميزًا كان على ليبنتس أن يستنبط معقولية العالم الحسي الموجود من مصدر أولي apriori خالص. فلا بد له أن ينظر خارج الموجودات المتناهية لا بحثًا عن تفسيرها النهائي فحسب، بل عن معقوليتها الأولية أيضًا بوصفها موجودات.

ومرة أخرى يُدعى الإله لإنقاذ الموقف، وتُلقى عليه مهمة إنقاذ الطريقة العقلية في التفسير. «المبدأ الأول الذي يتعلق بالموجودات هو هذه القضية، والإله شاء أن يختار الأكمل»[106]. ومن ثم يُسمَّى هذا المعيار للتحقيق الوجودي بمبدأ الكمال، أو «مبدأ الأفضل»، بمعنى أن الله يختار أقصى حدود الكمال، أو أنه يختار للوجود أفضل عالم ممكن. وحتى لو لم نستطيع أن نرى الصلة المباشرة بين ماهية شيء ما، أو صفة من صفاته أو حوادثه، فإننا على يقين مسبق بأن هذه الصلة قائمة، ذلك لأن الإله لا ينتج حادثة جزئية إلَّا بالنظر إلى إسهامها في الكمال المنسجم أو في تفاعلها الماهوي المتبادل مع الكون. وهذا يضفي معنى أكثر تحديدًا على السبب «الكافي» لشيء ما، فهذا

السبب لا يتألف من الماهية الفردية وصفاتها فحسب، وإنما في الانسجام الذي يسري بين الماهيات الداخلة في العالم الموجود.

ويكون السبب كافيًا حين يعبر عن ذلك التجمع من الأشياء الذي يضمن أكبر نصيب من الكمال أو الماهيات في العالم. ومع أننا لا نستطيع أن نلمح دائمًا كيف يكون النظام السائد هو أفضل النظم وأكثرها معقولية، إلا أننا نستطيع أن نستنتج أن الأمر على هذا النحو إذا تذكرنا أن الإله لا يمكن إلا أن يختار «مبدأ الأفضل» في نشاطه الخلّاق.

وإلى جانب التفسير الفيزيائي أو الميكانيكي للطبيعة على أساس العلة الكافية، يتقدم ليبنتس بهذا التفسير الميتافيزيقي على أساس العلة الغالية أو الدافع إلى إنتاج الحد الأقصى من الكمال. ولأننا نعزو هذا الدافع إلى الإله خالق كل شيء، كان هذا التفسير الميتافيزيقي للحوادث شاملًا ويقينًا. ويضيف ليبنتس في هدوء أن مبدأ الأفضل نفسه لا يمكن البرهنة عليه، وهذا يعدل قولنا إن الله حر. وبوضعه لهذه المعادلة بين عدم قابلية المبدأ للبرهنة والحرية الإلهية، يذهب ضمنيًّا إلى أن الحرية الإلهية ليست كمالًا في الإرادة الإلهية بقدر ما هي نقص في رؤيتنا للدوافع التي تحرك الإرادة الإلهية. فتفسير ليبنتس لمعقولية الوجود على أساس الروابط الماهوية والأسباب يقتضي أن تتحكم الدوافع أو الأسباب الكافية في اختيارات الله. فالله -وفقًا لهذا الرأي- يتصرف تصرفًا لامعقولًا، ويتحطم بذلك أساس العلوم إن لم تحدد أفعاله الخلّاقة بمبدأ الأفضل، ومن ثم بالأسباب الكافية.

وعلى هذا النحو، أعلن ليبنتس أنه قام بتركيب استنباط اسبينوزا العقلي للعالم مع الخلق الحر عند ديكارت. وعبر عن موقفه التوفيقي هذا في تلك العبارة المفتاحية «الضرورة الأخلاقية»[107] فلقد علمنا اسبينوزا أن ثمة ضرورة معينة تتحكم في فعل الإله. والإرادة الإلهية لا تتحكم تحكمًا متعسفًا على البناء الداخلي للماهيات وللحقائق الأبدية، ولكنها تحترم طبيعتها. وفضلًا عن ذلك فإن الله يتصرف دائمًا وفقًا لقاعدة الأفضل، ولا يسمح بأي استثناء لها، وبهذا يضمن لنا انسجام العالم وكماله الجوهري، ومع ذلك فإن ديكارت على حق في دفاعه عن حرية الخلق؛ لأن العالم يصدر عن العقل الإلهي والإرادة الإلهية، لا عن ضرورة الطبيعة الإلهية. ودوافع الخلق أو أسبابه لا ترغم الإله بضرورة مطلقة، مادام عدم وجود العالم ليس أمرًا مستحيلًا، ولكنها تمارس قوة إقناعية محبذة على الإرادة الإلهية. وضرورتها أخلاقية من حيث إنها تخاطب إخلاص الإله الشخصي لاختياره الخاص لقاعدة الأفضل. ولما كان عدم وجود العالم لا ينطوي على أي تناقض، ولما كانت أسباب الخلق تحرك الإله على افتراض اختياره لها وفقًا لقاعدة الأفضل، كان الفعل الخالق حرًّا، أو ضروريًّا من الوجهة الأخلاقية فحسب.

ومن الممكن أن نختبر نجاح النظرية الوسيطة عن «قدر مسيحي» بأن نبحث عما يحدث لو كان من الممكن قيام كون آخر، وكان الإله يتبع مبدأً مختلفًا عن مبدأ الأفضل. وليبنتس لا يستطيع أن يسمح بأن يخلق الإله عالمًا آخر، إلَّا على افتراض أن فعله يتحكم فيه مبدأ جديد آخر، لا خلق أقصى كمال ممكن. غير أن الإله لا يمكن أن يختار أبدًا بديلًا آخر لهذا المبدأ الأخير. وقد لاحظ كانط ذات مرة أن نظرية ليبنتس في الضرورة الأخلاقية تخصص مصدرًا واحدًا للفعل

الضروري، ولكنها لا تخفف من قوتها القاهرة. وحين يقول ليبنتس إن الإله يختار في حرية هذا المبدأ، فإنما يشير إلى طريقتنا في النظر إلى أفعال الإرادة الإلهية وكأنها تؤلف سلاسل منعزلة. فعقولنا الإنسانية لا تستطيع أن تسبر غور الإرادة الإلهية، ومن ثمَّ فهناك لا حتمية في معرفتنا بالأساس النهائي لاختيار مبدأ الأفضل. فإذا أخذنا الإرادة الإلهية ومن الموضوعات الجوهرية في العقل الإلهي. «ويلزم عن الكمال الأسمى (الماهية أو القدرة) للإله، أنه في خلقه للكون، اختار أفضل خطة ممكنة تنطوي على أعظم التنوع جنبًا إلى جنب مع أعظم النظام»[108]. والواقع أن ليبنتس- بعد أن قبل المعادلة المشتركة عند العقليين بين كمال الإله، ومقدار ماهيته أو قدرته، أخذ يناضل عبثًا للتملص من استدلال اسبينوزا على أن الماهية الإلهية تؤكد نفسها بضرورة لامتناهية، سواء في وضعها أو وجودها، أو في خلق وجود الماهيات الأخرى. ومن هنا كانت التفرقة بين الضرورة الأخلاقية والضرورة المطلقة ترد إلى تفرقة بين حرية قريبة للإله (قائمة على قصور معرفتنا) وبين حتمية الداخلية النهائية في الوجود والفعل. ومن دون هذه الحتمية اللامشروطة للإله، يختفي يقين مبدأ السبب الكافي، ويكون التطبيق الشامل لمبدأ الأفضل على الكون الموجود- بلا أساس.

أما على الجانب الخاص بموضوعات العقل الإلهي والإرادة الإلهية، فإن تبعية الإله لأولوية الماهية لا تقل عن ذلك وضوحًا. وهنا تتجدد الحياة في فكرة جاليليو عن إله مهندس، يقوم بحساب كل شيء، ثم يخلق العالم، ويضفي ليبنتس على عالم الماهيات واقعًا خاصًّا به، وذلك حتى يكون آمنًا من جزافية الحرية الإلهية كما يتصورها ديكارت. ولما كان معنى الماهية هو أن تمارس قدرة معينة، وتولد شيئًا ما، فإن كل ماهية عبارة عن قوة حية في العقل الإلهي، وتنطوي على نزوع أو على اتجاه دينامي صوب الوجود بوصفه الحالة النهائية للكمال الماهوي. وكما أنه ما من إنسان يمكن أن يكون جزيرة مستقلة بذاتها، فكذلك لا يمكن أن توجد ماهية منعزلة أو غير مرتبطة بغيرها من مراكز التطلع نحو الوجود. ويحدد القدر الموجود من الانسجام بين الماهيات المختلفة كمال وقدرة طموحها المشترك إلى الوجود.

ولا تجري المنافسة النهائية بين الماهيات الفردية، بل بين مجموعات أو نسق الماهيات التي تتسابق لإحراز شرف تكوين العالم المتناهي الموجود.

«إذا قررنا أن الوجود أفضل من اللاوجود، أو أن ثمة سببًا لأن يوجد شيء بدلًا من ألا يوجد، أو أنه ينبغي لنا أن ننتقل من الممكن إلى الفعلي، ترتب على ذلك حتى لو لم يتعين شيء بعد ذلك، أن تكون كمية الوجود أعظم ما تكون، بالنظر إلى قدرة الزمان والمكان (أو النظام الممكن للوجود). تمامًا كما ترص قوالب القرميد في منطقة معينة بحيث تضم أكبر عدد ممكن منها»[109].

وهنا نجد لدينا كل عناصر مفهوم ليبنتس عنه عملية الخلق. فمبدأ السبب الكافي هو القانون المحفور للماهية الإلهية، وهو موضوع بقوة لامتناهية وضرورية.

وبالتالي فإن سعي الماهيات الأخرى لاتخاذ موقعها من الوجود يمكن أن يسوي وفقًا لمعيار واحد فحسب هو: تحقيق أقصى درجات الكمال. فالله هو البناء الكوني، وعقله يقدر أي مجموعة من

الماهيات يمكن أن تملأ المكان والزمان المتاحين حتى التمام. فما إن يصدر هذا الحكم بالتمام، حتى ينبغي للإرادة الإلهية أن تقوم باختيارها الخلاق، وأن تمنح الوجود لأفضل عالم ممكن. ولا يتطلب العناصر الجوهرية في النظام الأسمى إلا هذا التسليم، أو قرار الموافقة من جانب إرادة الله؛ لكي تنطلق إلى الوجود. فالوجود هو لحظة الذروة التي تقوم فيها أكمل أو أقوى مجموعة من الماهيات بتثبيت الإرادة الإلهية على نفسها، وهكذا تقتحم حاجز الإمكان لتصبح بالفعل.

ونظرية ليبنتس في المونادات (الذرات الروحية) ما هي إلا تطبيق لهذه النظرية العامة على الكون الفعلي. فما دام شرط ظهور العالم الموجود هو التوافق المتبادل بين مجموعة معينة من الماهيات الدينامية، فإن الانسجام الأزلي pre-established harmony بين الأشياء يتأكد على أسس أولية a priori وهنا يمكن أن يقدم تفسير استنباطي، للعلاقة بين موناد النفس ومونادات الجسم، وكذلك بين أفكارنا الفطرية والكون الموضوعي.

أما فيما يتعلق بمسألة ما إذا كان الإله هو الموناد الأولي، أو فوق كل المونادات، فقد حاول ليبنتس أن يضع توفيقًا يتسم بالدبلوماسية بين مذهب شمول الألوهية pantheism وبين إله متعال. فهو يتفق مع ديكارت على أن الإله متميز تمام التميز عن المونادات المخلوقة؛ لأنه علة ذاته والماهية الفعلية الكاملة، ولأن المونادات نفسها جواهر وليست أحوالًا لطبيعته. ومع ذلك فهو أيضًا قمة هرم المونادات المتصل، وقلب النسق الوحيد المترابط للماهيات المتحققة. وقد كان اسبينوزا على صواب حين حذر من أن الإلحاح المبالغ فيه على علو الإله يضعف اليقين الأولي بالمبادئ التي تحكم كوننا، وذلك بسبب ذلك الأساس الموغل في البعد. ولهذا يعتنق ليبنتس مفهومًا عن الوجود ليس له إلا معنى واحد بوصفه ماهية مؤكدة لذاتها حيثما كنا بصدد الموجودات الواقعية. ومن ثم فإنه يستطيع أن يميز بين الله والعالم من حيث الدرجة أو كمية الماهية والقدرة على النحو الذي يختلف فيه المكان العام عن الأشياء المكانية المتعينة. وهو يقبل -شأنه في ذلك شأن نيقولا دي كوسا وملبرانش- تلك الاستعارة الرياضية عن الله بوصفه حدًّا معينًا، وعن الأشياء المتناهية بوصفها أشكالًا تقترب من هذا الحد، أو تلك التي تشبه الله بمنحنى لامتناه، وأنواع الوجود بإحداثيات هذا المنحنى.

ووراء هذا الإحجام عن تفسير مماثلة الوجود بأنها ليست أكثر من نظرية في الدرجات والنسب الرياضية، يقوم المثل الأعلى لليبنتس بتأسيس «فقه كلي» أو علم للقواعد الميتافيزيقية والأخلاقية للعدالة، بحيث تحكم الأشياء والحوادث جميعًا[110]. ويتطلب مثل هذا العلم طلبين: (1) الأولوية الكلية للماهية، ومبدأ السبب الكافي على كل واقع موجود، و(2) اندراج الموجودات جميعًا داخل البناء الجامع للوجود. وقد أدت القاعدة الأولى بليبنتس إلى أن ينظر حتى إلى وجود الإله بوصفه ناتجًا عن تأكيده قدرة الماهية الإلهية، وإلى أن يتناول السبب الكافي بوصفه قانونًا جوهريًّا كليًّا يفرض نفسه على كل جانب من جوانب النشاط والإرادة الإلهيين. أما المطلب الثاني فقد أدى به إلى اعتبار الوجود جنسًا اختلافاته النوعية أو أحواله هي اللاجوهر اللامتناهي والجواهر المتناهية، وإلى جانب الإله بوصفه نوعًا من أنواع الوجود، ويكمن تطبيق قوانين الوجود العامة، والخير، والعدل، بمعنى واحد عليه، وبذلك نؤمن الأساس القبلي للفقه الكلي. ولكن إذا كان الوجود جامعًا في أساسه، وبالتالي يؤخذ بمعنى واحد، فإن الإله والأشياء المتناهية لا يختلفان إلَّا في درجة الماهية لا

في طريقة الوجود نفسها، وبالتالي فإن لهذا العلم الكلي تضمينًا واحديًّا monistic على الرغم من رغبة ليبنتس في تفاديه.

وقد عكس كتاب ليبنتس الشهير «العدالة الإلهية» (1710 Theodicy) هذه الورطة في التوفيق بين علم استنباطي شامل وبين العلو الإلهي والحرية الإلهية. فقد تصور العدالة الإلهية على أنها تطبيق مباشر للتعريف العام للعدل الذي قدمه في الفقه الكلي، وبالتالي فإنه يتطلب نفس أولوية الماهية، والوجود ذا المعنى الواحد. ومهمة العدالة الإلهية الدفاع عن عدالة الإله تجاه العالم ضد شكوك بيلي Bayle القائمة على انتشار الألم والشر في هذا العالم المزعوم بأنه أفضل عالم ممكن. وحين لحظ ليبنتس بجفاء أن بيلي تقف في صفه كل المميزات، اللهم إلا جذور المسألة»[111]، كان يقصد أن فصاحة بيلي وتضلعه، ومادته التي استمدها من الواقع لا يمكن أن ترجح على مبادئ ليبنتس الميتافيزيقية. بيد أن هذه الملاحظة قد أشارت دون قصد إلى شيء أعمق: هو ذلك التصدع بين مبادئ المذهب العقلي وبين ميدان الوقائع التجريبية. ولقد كانت الأسباب الكافية ذات طابع برهاني، ولكنها لم تخفف من الوقائع الصلبة، ولم تنر الجوانب التاريخية والأخلاقية من الوجود الإنساني. وأخذ يتضح أكثر فأكثر أن التناول الاستنباطي لا يمكن أن يتصدى للعالم الموجود على مستواه وفي حدود عطائه. فالشر أفظع من تظليل بارع في لوحة فنية، أو نغمة لا مقامية ذكية. وقد كانت عدالة ليبنتس الإلهية شيئًا بالغ الروعة، بوصفها تحليلًا ديالكتيكيًّا لمفهومات الفضل والإرادة والحكمة والعدل، ولكنها -كبرهان- قللت من أهمية لدغة الألم الإنساني العنيف، كما خففت من الشر الأخلاقي، وعرضت الإله للخطر بوصفه موجودًا فريدًا، وفاعلًا حرًّا.

(5)

بذور التحلل في ملبرانش

من الجلي أن تفكير نيقولا ملبرانش (1638- 1715) قسيس جمعية الأوراتوار الفرنسية -حتى لو أخذناه في خطوطه العريضة- يصل بالتوترات القائمة بين الإله المسيحي والمذهب العقلي إلى النقطة التي لا يمكن معها التوفيق بينهما. وموقفه هو موقف العقلانية المسيحية في أشد صورها تطرفًا، وهو ليس مثلًا من أمثلة الفلسفة المسيحية بقدر ما هو استخدام للعقيدة المسيحية من أجل تجنب نتائج التراث الفلسفي. ويريد ملبرانش الدفاع عن الدين وعن المعرفة العلمية على حد سواء، ولكنه يجد أن الدفاع لا يمكن أن يستند إلى الأساس الفلسفي للمذهب العقلي دون أن يؤدي إلى نزعة اسبينوزا الطبيعية الإلهية الشاملة، ومن ثم فإنه ينتقل إلى نظرة إيمانية لا ينقذها من التطابق مع نزعة الشك القديمة إلا مضمونها اللاهوائي النظري، واحترامها للعلوم. والتعاليم الرئيسة الثلاثة التي يمكن أن نلاحظ هذه العملية هي «الاتفاقية» occasionalism أو علية الإله الوحيدة، رؤية الإله الحدسية، ورؤية الأشياء الأخرى في الإله.

وتتألف «اتفاقية» ملبرانش من إنكاره للعلية المتناهية، وإرجاعه كل علية حقيقية إلى الإله وحده داخل إطار من المناسبات «(occasions) المتناهية. ولقد حدا به دافع ديني صريح إلى انتزاع كل قوة علية من الأشياء المتناهية، وهو يتفق مع هوبس ومع الحظ العقلي كله على أن هناك شيئًا إلهيًّا في القوة، وأن الناس يتجهون بعبادتهم نحو الأشياء التي يمكن أن تمارس شيئًا من القوة على حياتهم. ومن ثم فقد أحس ملبرانش أن من الضروري الاحتفاظ بكل قوة علية للإله، وذلك حتى تتجه كل عبادة دينية نحوه وحده. وكان ينظر إلى المدرسيين وأفلاطوني كمبردج على أنهم وثنيون تمامًا في الفلسفة، لأنهم كانوا يقبلون فلسفة أرسطو عن الصور الجوهرية والملكات والصفات وغيرها من القوى النظرية الفعالة في المخلوقات. ولعله كان يلتقي في تعاطف تام مع كارل بارت واللاهوتيين المعاصرين حول ما يسمونه بالتأثير الوثني للفلسفة اليونانية في الدين المسيحي. وهو يقف ضد أي نظرية تعتقد في العلل الثانوية، متخذًا هذا الرأي: وهو أن كل قوى الطبيعة ليست شيئًا آخر غير إرادة الإله الفعال الوحيد[112]. ودفعه هذا الرأي إلى اختلاف مع أستاذيه: القديس أوغسطين وديكارت، وهما اللذان ميزا بين القوة العلية للأشياء المتناهية وبين مصدرها الأخير في خالق الطبيعة.

وكغيره من المفكرين الذين أخفقوا في أن يروا في العلية المتناهية مظهرًا من مظاهر قدرة الإله وخيريته، لم يجد ملبرانش بدًّا من التحايل على إضفاء شيء من الفاعلية على الأشياء المتناهية. فقوانين الإله العامة في الحركة تظل بلا فاعلية حتى تحددها ظروف جزئية أو أحوال متناهية للعقل والجسم. وهكذا تقدم الأشياء المتناهية المناسبات اللازمة، أو «العلية الطبيعية» التي تمكن القدرة الإلهية من التصرف في العالم الفعلي وفقًا لخطوط محددة. ولا تتمتع الإرادة الإنسانية بالقدرة السلبية على إدراك ميلها نحو الخير الكامل، بل تتمتع بالقدرة الإيجابية على أن تبدي قبولها

الأخلاقي للميل نحو الموضوعات الأخرى، وهذا يرفع عن الإله مسؤولية الشر الأخلاقي، ولكنه يعيد أيضًا العلية الثانوية بكل ما فيها، عدا اسمها. وليس من شك، أن ملبرانش قد غالى في التعويض عن هذا بأن جعل فعل الإله في العالم متوقفًا بطبعه على وضع الأشياء المتناهية، ويحكمه ذلك المبدأ المستقل الذي هو البساطة، أو الاقتصاد في الوسائل[113]. وقد تصور الإله بأنه ملزم بالفعل على أبسط نحو، وبأكثر الطرق تجانسًا، وكأنه يتبع مجموعة القوانين التي وضعها فيزيائي رياضي من طراز أسمى. ومع أن هذا الرأي قد وضع أساسًا ثابتًا للتفسير الرياضي للقوانين الطبيعية، إلا أنه أتاح فرصة سهلة لهيوم (الذي درس ملبرانش دراسة دقيقة) لأن يستخلص من النزعة الاتفاقية نتيجة تتسم بالمفارقة، وهي أنه من الممكن الاستغناء عن الإله في تفسيرنا الفلسفي للعالمين الفيزيائي والأخلاقي.

ولم يستطع ملبرانش قبول نقطة البداية الواقعية لإثبات وجود الإله. فهو لم يقبل صراحة أن هناك أي أمثلة على العلية المتناهية، وهو ينكر معرفتنا بالعالم المادي الموجود عن طريق الإدراك الحسي المباشر، كما ينكر معرفتنا بالعالم المادي الموجود عن طريق الإدراك الحسي المباشر، كما ينكر أنه من الممكن البرهنة على هذا العالم على طريقة ديكارت، إذ يعتقد أن العالم الحسي خلو من القوة العلية، وأن وجوده مسألة إيمان فحسب، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يقدم دليلًا أوليًّا على وجود الإله، بل إن الكوجيتو الديكارتي لا يستطيع أن يفعل ذلك؛ لأن الذات الإنسانية ليست شفافة واضحة بنفسها، وإنما يحجبها الغموض واللامعقولية.

ونحن لا نعي وجودنا إلا بإحساس داخلي، أو يفعل من أفعال الإيمان الطبيعي، ولكننا نجهل تمام الجهل طبيعة الذات الجوهرية. ومع أننا نعرف حالات عقلنا وشعورنا، إلا أنها ذاتية ولا يمكن أن تقودنا إلى الإله. ولا يقل ملبرانش عن الأسقف هويت تشككًا في قدرة الكوجيتو على التغلب على افتراض الروح الخبيثة. وكل تدليل محدد على وجود الإله عرضة للشك والخداع وعثرات الذاكرة الضعيفة.

والشيء الوحيد الذي يستطيع ملبرانش أن يفعله هو أن يحول برهان ديكارت الأول من فكرة اللامتناهي إلى حدس أو رؤية لوجود الله اللامتناهي. وهو يفرق بين معنيين لكلمة «فكرة»: بوصفها تعديلًا ذاتيًّا يطرأ على العقل، وبوصفها مضمونًا موضوعيًّا. فبالمعنى الأول، ليست لدينا فكرة عن الإله، وبالمعنى الثاني نحن لا نفهم الإله من خلال أي مضمون متناه معقول. وفكرتنا عن اللامتناهي لا يمكن أن تعدو الواقع اللامتناهي نفسه كما يتجلى للعقل الإنساني. واللامتناهي نفسه هو وحده الذي يستطيع أن يعرض وجود الإله اللامتناهي بحيث إن فكرة الإله الوحيدة هي الإله نفسه، أو الكلمة، أو الأقنوم (الشخصي) الثاني في الثالوث المقدس.

ومجرد وجود فكرة الإله يكشف عن وجود الإله لأنهما شيء واحد بعينه. «إذا كنا نفكر في الإله، فيلزم عن ذلك أنه موجود»[114]. وهذه أوضح قضية وجودية، ولا تقل يقينًا من حيث الحدس عن الكوجيتو الديكارتي. ولكن لكي نرى ما تنطوي عليه من قوة علينا أن نسلم بنقطتين: التطابق بين فكرة اللامتناهي ووجود الإله اللامتناهي نفسه، وتطابق كل من هذين مع «الكلمة» بوصفها نورنا الداخلي وهادينا. وهذا يفترض أننا قد عرفنا الإله فعلًا بالإيمان. وعلى ذلك يسلم ملبرانش بأن

معرفة الإله الفلسفية تستند إلى التسليم العالي على الطبيعة بحقائق الإيمان الفلسفية، وهذه نتيجة إيمانية صرف.

وقد كانت نظرية الأشياء الأخرى في الإله امتدادًا للموقف الذي يتخذه الفيلسوف من وجود الله، إذ تقوم على التفرقة بين الأفكار بوصفها تحولات في عقلنا وبين كونها مضامين موضوعية[115]. وكان ملبرانش يخشى أنه لو كان الحد المباشر للعقل الخالص حالة ذهنية. فقد يستحيل نهائيًّا إثبات الواقع الموضوعي للمعرفة العقلية. ولهذا دفع الاتجاه العقلي الذي يريد أن يجعل من الإله دعامة لنظرية في المعرفة- دفع بهذا الاتجاه إلى أقصى مداه. استخدم ديكارت القدرة الإلهية والصدق الإلهي لضمان معياره للمعرفة واستعماله لملكات الإدراك الإنسانية، وأسس اسبينوزا موضوعية المعرفة على أن كل حالة عقلية تتضايف مع حالة مادية بفضل حضورها المتبادل في جوهر إلهي واحد. أما ملبرانش فلكي يسد هذه الثغرة تمامًا بين الفكرة والموضوع حتى يحقق الهدف العقلي الذي يرمي إلى التطابق الكامل بين الصورة المعقولة والواقع المعروف، وضع الآن المضمون لأفكار العقل الخالص في الماهية الإلهية نفسها، وأشار إلى الإله بأنه مكان العقول، كما أن المكان المادي هو مكان الأجسام. ونحن نملك رؤية مباشرة بالماهية الإلهية، إن لم يكن في طبيعتها المطلقة، فعلى الأقل من حيث إنها قابلة للاقتسام بواسطة الأشياء الأخرى. وهكذا نرى نفس الأفكار النموذجية التي يخلق الإله العالم اللامتناهي وفقًا لها. ولما كان الإله لا يصدر عنه التناقض، فإن رؤيتنا للماهيات المثالية وللحقائق الأبدية تقدم مستقرًّا ثابتًا للعلوم.

بيد أن ملبرانش لا يستطيع أن يمضي بهذه الرؤية الحدسية بعيدًا دون أن يعرض حرية الخلق للخطر، ومن ثم فهو يعتقد أن الفكرة القديمة عن الامتداد المعقول -كما يرى في الله- لا تكشف لنا إلا عن ماهية العالم المادي فحسب، ولا تكشف لنا عن وجوده. والقرار الإلهي الخالق لا يفسره أي تدفق اسبينوزي للقوة أو حساب ليبنتس للماهيات، وبالتالي فإن أي استنباط للواقع الوجودي من الكون الممتد مستحيل، فهو أمر لا يمكن معرفته إلا عن طريق الإيمان القائم على دراسة تفسير الخلق في سفر التكوين، والمعجزات في العهد الجديد. وهكذا تتخذ الإشارة الوجودية إلى المعرفة العلمية أساسها في الإيمان، لا في فلسفة استنباطية. ومعرفتنا المحددة بالأشياء المادية محصورة في إمكانياتها المثالية، وعلاقاتها الماهوية، على حين أن الإيمان هو طريقنا الوحيد للوصول إلى وجودنا التجريبي، وإلى وقعها الحقيقي على الاستنباط العلمي.

أما في حالة الذات المفكرة، فإن العقل الإنساني أشد انحصارًا؛ لأن خطر الاسبينوزية مازال ماثلًا. فعلى الرغم من أن لدينا شعورًا داخليًّا بأن الذات موجودة بالنظر إلى وظيفتها في الإدراكات الحسية والمشاعر، إلا أننا لا نملك أي معرفة بماهيتها، ذلك أن الإله لم يشأ أن يكشف لنا ذلك الجانب من ماهيته الذي يحتوي على الفكرة النموذجية لماهية الذات الإنسانية[116]. فملبرانش يعتقد -على النقيض من تعاليم ديكارت- بأنه ينبغي لنا أن نبقى في الظلام المطبق فيما يتعلق بطبيعتنا الماهوية. وكان يحبذ نظرة ظاهرية خالصة إلى الذات بوصفها مذهب شمول الألوهية بين فكرة الذات وواقعها الموضوعي في الله، وهو وضع تتجه إليه مبادئه. وهنا أيضًا كان هيوم وريثًا لرفض الرأي القائل بقبول النتائج المتكاملة للمذهب العقلي. فكما يستطيع المرء أن يصف النظام

الطبيعي دون أن يستخدم الله استخدامًا وظيفيًّا، فكذلك يستطيع أن يستغني عن الماهية الجوهرية في الصف التجريبي للذات. واستنتج هيوم من قراءته لملبرانش أن الله والذات الجوهرية عقيدتان زائدتان، وأنهما ليسا مبدأين مكونين للفلسفة.

لقد أرادت النزعة العقلية الكلاسيكية أن تتغلب على مذهب الشك بتحرير العقل من الاعتماد على معطيات الحس وتسديده صوب البناءات الجوهرية وما تمتع به من قدرة على التوكيد الذاتى. وأيًّا كان الأمر، فإن هذه النزعة في محاولتها لتشييد نسق فلسفي يكون شاملًا ومرتبطًا بالأشياء الفعلية في الوقت نفسه، كان عليها أن تتخذ موقفًا أداتيًّا instrumentalist متزايدًا من الله. وقد اتخذت بعض الدعاوي عن التعريف الحقيقي للماهية الإلهية، وعن البرهان الأولي على الوجود الإلهي، وعلى التضمينات الاستنباطية للصفات الإلهية التي لا يمكن إثباتها إلا داخل واحدية ألوهية شاملة pantheistic monism. أما الجهد الذي بذله ليبنتس وملبرانش لتفادي هذه النتيجة، فلم يتم تصوره جذريًّا بما فيه الكفاية؛ لأنه لم يسترد الدور الأساسي الذي يقوم به الإحساس، وبالتالي لم يقض على تبعية الإله الوظيفية لمقتضيات المذهب الفلسفي. وهكذا اتسع داخل سياق المذهب العقلي- تصدع بين مبادئ الاستنباط الجوهرية وبين مضمون التجربة، بحيث لم تتمكن القوانين التي تتحكم في ممارسة الله لقدرته من رأبه. واتضحت بجلاء الحاجة إلى إرجاع العقل وموضوع المعرفة إلى أساسهما في التجربة الإنسانية. وأيًّا كان الأمر، فإن التجريبيين في استجابتهم لهذه الحاجة لم يأت رد فعلهم ضد الاستخدام الاستنباطي للإله في المذاهب الماهوية فحسب، بل جعلوا أي مذهب عن الإله يبدو غير خليق بالبحث الفلسفي.

* * *

الفصل الرابع

المذهب التجريبي وتحييد الإله

إن ألوهية ذات وظيفة يمكن تفسير وظائفها بمبادئ أخرى غيرها تصبح ترفًا باهظ التكاليف. وقد كان من أغراض النزعة التجريبية الإنجليزية تفسير المعرفة الإنسانية والسلوك الإنساني بطرائق لا تحتاج إلى ضمان لاهوتي. والنغمة السلبية الكبرى في هذه الحركة الفكرية هي أن فلسفة تقوم على التجربة يمكن أن تستغني وهي مطمئنة عن الإله، أو على الأقل تخفف من دوره إلى أقصى حد. وأكد المذهب التجريبي أنه لو كان للإله أن يتخذ مكانة لها دلالتها في الفلسفة مرة، فإن ذلك لن يعني مجرد عودة لضامن أداتي للمذهب العقلية.

وهذا التحييد للإله -بوصفه تأثيرًا فلسفيًّا أوليًّا- لم يحدث إلا على مراحل تدريجية، ولم يتم على الإطلاق، ففي المرحلة الأولى، ركز بيكون وهوبس أساسًا على تفريغ كل مضمون فلسفي نظري مما قد يكون فيه من لاهوت طبيعي، وكان إيهام لوك تطويرًا لنظرية في المعرفة لم يتمثل فيها الله على أنه مبدأ، وإن كان وجوده قد تمت البرهنة عليه، وكذلك تم الاعتراف بأهميته في الأخلاق. غير أن لوك تحدى هاتين النقطتين، وكان يسعى إلى اختزال الإله إلى مجرد اعتقاد نظري في وجوده دون أي معرفة برهانية أو تضمينات أخلاقية. وكان بركلي والمدرسة الاسكتلندية استثناءين جزئيين لهذا الاتجاه العام، إذا كانا يهدفان إلى استعادة المعرفة المحددة بالله، وإلى أن يفسحا له مكانًا مهمًّا في الحياة الأخلاقية. غير أن جهودهما لم يحالفهما التوفيق في هذا الهدف المعلن عنه؛ لأنهما استخدما نفس المقدمات التي كانت قد أقنعت التجريبيين الآخرين فعلًا بتهافت أي نظرية عن الله داخل منهج البحث المتعارف عليه.

(1)
فلسفة فرنسيس بيكون في اللاهوت الطبيعي

وحتى قبل أن تنمو في إنجلترا المعارضة المنتشرة في القارة للمذهب العقلي كان مستقبل التناول العلمي للطبيعة يبدو لكثير من الباحثين مرتبطًا باستبعاد اللاهوت الطبيعي بوصفه معيارًا نظريًّا في الفلسفة. ونظرة واحدة على مناهج الفلسفة التي كانت تدرس في جامعتي أوكسفورد وكمبردج خلال الشطر المبكر من القرن السابع عشر توضح هذا الموقف[117]. فقد كان المنهج المقرر أرسطيًّا من الناحية الاسمية، ولكنه كان يدعم من حيث التطبيق الفعلي بعدد لا يُحصى من الشروح والمتون والحواشي التي لم تكن تشجع الطالب بحال من الأحوال أن يقدم دراسة مستقلة للإنسان والطبيعة، وإنما كان التشجيع يتجه إلى الأساليب التي تعين الذاكرة على الحفظ وعلى ترتيب كل شيء حسب تقسيمات مصطنعة. ولم تكن الرياضة حتى منتصف القرن تدرس في الجامعات إلا نادرًا، كما كانت العلوم الطبيعية تابعة تبعية صارمة للمقولات الفلسفية. وقد بذلت محاولة لترتيب الكشوف العلمية ترتيبًا تصاعديًّا داخل أقسام «الفيزياء الخاصة»، وكان ينظر إلى هذا العلم الأخير بدوره على أنه ميدان تطبيق مبادئ الميتافيزيقا العامة، وفلسفة الطبيعة. وفي عملية تصنيف معرفتنا للظواهر الطبيعية إلى مقولات، وجعلها سائغة لعقل الطالب الجامعي، كتبت مطولات مستفيضة عن نظرية فاعلية الإله الخلّاق، وتدبير العناية الإلهية للأشياء جميعًا. وكان يبدو أن هذه المحاولات تقدم إطارًا مأمونًا مرتبًا يمكن أن تندرج فيه الدراسة العلمية للطبيعة. والواقع أن العلوم انحصرت بهذا الترتيب الاستنباطي انحصارًا غير مشروع. وكانت النتيجة المتوقعة حدوث رد فعل ضد كل التصورات الفلسفية، وكانت فلسفة الإله أقرب ضحية.

وكما يليق بسياسي داهية يخدم في بلاط ملك يظن نفسه ضليعًا في اللاهوت، لم يصرح فرنسيس بيكون (1561- 1626) بإنكاره للاهوت الطبيعي قط. وبدلًا من أن يحاول مناقشة قضاياه المختلفة مناقشة داخلية، نقل المشكلة كلها إلى ميدان تقسيمات الفلسفة ومنهجها، فأعاد تقرير طبيعة الفلسفة وهدفها بحيث لم يبق للاهوت الطبيعي شيء من مجده القديم سوى الاسم. وكان تقديره سليمًا حين رأى أنه بتقويض مكانته المنهجية يستطيع أن يقضي على نفوذ هذا العلم دون أن يتورط في معركة كثيرة المزالق حول قضايا جزئية.

وفي تقريره الذي رفعه إلى الملك جيمس الأول ملك إنجلترا عن كيفية إصلاح الحالة العامة للتعليم، أوصى بيكون وصية أساسية بأن تتم المحافظة على هوة عميقة بين العلوم الطبيعية من ناحية، وبين الدين واللاهوت المقدس من ناحية أخرى؛ ذلك أن الانسجام الاجتماعي والتكامل العلمي يتطلبان معًا فصلًا صارمًا بين هذين الجانبين. والفيلسوف الذي ينغمس في اللاهوت يخلق مذهبًا خرافيًّا جامحًا، على حين أن اللاهوتي الذي يهتم اهتمامًا مغاليًا بالفروق الفلسفية والكشوف العلمية ينتهي بالزندقة. والمسلك السليم الوحيد هو إقامة ثنائية حادة بين العلوم الطبيعية والوحي الإلهي.

ولكن يبدو لسوء الحظ أن اللاهوت الطبيعي يقيم جسرًا بين كل من الميدانين، وبالتالي ينبغي حرمانه من هذا الدور الوسيط.

وأكثر تقسيمات بيكون أساسية للمعرفة هي المعرفة الموحى بها، والمعرفة الطبيعية، والحقائق التي نتلقاها من أعلى عن طريق التنوير الإلهي، والحقائق التي تأتي إلينا عن طريق نور العقل الطبيعي والحواس[118]. وكلٌّ من اللاهوت المقدس والفلسفة كمالات للعقل، ولكنهما يختلفان من حيث المصدر والموضوع؛ فاللاهوت المقدس قائم على كلمة الله الموحى بها كما وردت في الكتاب المقدس ويتناول الأسرار الإلهية للفداء، أما الفلسفة فمستمدة من التقرير الطبيعي للحواس والعقل، وتُعنى ببناء الطبيعة، أو أعمال الإله. وقد ميز بيكون تمييزًا حادًّا، يتمشى مع تربيته الكالفنية بين كتابي المعرفة: الكتاب المقدس أو كلمة الإله، والطبيعية أو أعمال الإله. ومع أن قراءة أي الكتابين قد تساعدنا على تذوق مضمون الكتاب الآخر تذوقًا أفضل، إلا أنه لا وجود لحقائق يمكن أن يوحى بها وأن نصل إليها مستقلة بواسطة الإدراك الطبيعي. وهناك إمكانية للتنوير المتبادل، إذا عرفنا مضمون كل منهما، ولكن لا وجود لإمكان اقتسام أي نصيب من مضمون الحقيقة بينهما.

وهكذا، استبعد التقليد اللاهوتي القديم الذي يرى أن بعض الحقائق يمكن اكتشافها عن طريق العقل والوحي معًا، ومع هذا التقليد ذهب أيضًا تصور معرفة فلسفة عن وجود الإله وصفاته وعليته في العالم. ولم تكن هذه النتيجة المتطرفة واضحة وضوحًا مباشرًا في تقسيم بيكون للفلسفة، إذ كان قد عبر عنها في مصطلح يحوطه التبجيل.

ثمة فروع رئيسة ثلاثة للفلسفة تتضح حيثما توجه نور العقل. فشعاعه المباشر يشع على الطبيعة فيولد فلسفة الطبيعة، ونوره المنعكس ينير الإنسان في حدود فلسفة الإنسان، وتتصاعد أشعته المخلخلة من المخلوقات إلى الإله الذي ندرسه في فلسفة الإله، أو في اللاهوت الطبيعي. ولا يفعل بيكون أكثر من تخطيط بضع عناوين قلائل عن مضمون فلسفة للإنسان. وربما كان أهم إنجاز له في هذا المجال، إنجازه السلبي الذي يتألف من استبعاد مسائل طبيعة الروح وأصلها وخلودها من البحث الفلسفي استبعادًا تامًّا. وهو يلجأ إلى اعتبارات دينية لا سبيل إلى الطعن فيها لتبرير هذا الاستبعاد. فالروح العاقلة صادرة مباشرة عن الإله خلال فعل خاص، ومن ثم فإنها تند تمامًا عن تحليل طبيعي مباشر. وإذا كان من الحقائق الموحى بها أن صورة الإله موجودة في الإنسان، إلا أن هذا التشابه قد حطمته الخطيئة. وعلى ذلك، فإننا نحتاج إلى نور الإيمان لتمييز حضور صورة الإله، ولفحص الإنسان في طبيعته العقلية، ومن هذا اللجوء إلى لاهوت كالفن للمرة الثانية تمكن بيكون من إرجاع الصعوبات الشكاكة عن الخلود إلى أساتذة اللاهوت المقدس، ومن أن يضمن -في الوقت نفسه- اقتصار الذكاء الفلسفي اقتصارًا تامًّا على المشكلات التي تتعلق بعالمنا المادي المكون من الأجسام المتحركة. فلا بد أن تركز أشعة العقل الإنساني الثابتة على الطبيعة وعلى تطوير فلسفة الطبيعة دون تشتت في أجزاء الفلسفة الأخرى.

وكانت خطوة بيكون التالية في هذا الاتجاه هي الحيلولة دون أي تحالف بين الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي. فالميتافيزيقا جزء من فلسفة الطبيعة، على حين أن اللاهوت الطبيعي فرع مختلف تمام الاختلاف من فروع الفلسفة، هذا إذا كان من الممكن أن يقال إن له أساسًا على الإطلاق. «العلم

الطبيعي» أو «النظرية»، مقسم إلى الطبيعة وما وراء الطبيعة.. أما اللاهوت الطبيعي الذي ظل مختلطًا حتى الآن بالميتافيزيقا، فقد حرصته وأغلقته على نفسه»[119]. ويتصور بيكون الميتافيزيقا على أنها أبعد امتداد لفلسفة الطبيعة، ولكنها ما برحت غير قادرة على تجاوز الموضوع العام لكل تدليل فيزيائي، أعني العالم الطبيعي للمادة المتحركة.

وبالتالي، فلا وجود لقسم في الميتافيزيقا يستطيع أن يعطي معرفة بالواقع اللامادي تمامًا للإله وللروح العاقلة. «فماذا يتبقى بعد ذلك للميتافيزيقا؟ لا شيء وراء الطبيعة، بكل تأكيد، أما عن الطبيعة نفسها فيعطي أكثر الأجزاء امتيازًا»[120]. ويرى بيكون أن خير وسيلة لفصل الميتافيزيقا عن اللاهوت الطبيعي هي إحالة الميتافيزيقا إلى نوع من الفيزياء، بحيث لا تستطيع أن تقدم لنا أساسًا صحيحًا للبحث في وجود الإله المتعالي، وبالتالي أن تعالج هذا الوجود الأخير بوصفه مجالًا منفصلًا تمام الانفصال، ولا أساس له من الناحية الميتافيزيقية. وميتافيزيقا بيكون تقسيم داخلي في فلسفة الطبيعة، ومن ثم لا تستطيع أن تصدر حكمًا مفصلًا بأن الوجود ليس مقصورًا على الوضع المادي الذي نلتقي فيه لأول مرة بها. وهكذا لا وجود لطريق تستطيع فيه الميتافيزيقا أن تبلغ ذروتها، وأن تكمل نفسها في دراسة عن الإله ذات أساس فلسفي.

ومع ذلك، فإن بيكون يُدلي بملاحظتين عن الميتافيزيقا يبدو أنهما يناقضان هذا القرار الأخير، فهو يعرف الميتافيزيقا بأنها ذلك الجزء من الفلسفة الطبيعية الذي يتناول العلل الصورية والغالية. ولما كانت غائية الطبيعة تمد الإنسان بالطرق المعتادة المؤدية إلى الإله، فمن الممكن الانتقال ظاهريًّا من الدراسة الميتافيزيقية للعلة الغائية إلى اللاهوت الطبيعي. وثمة تفرقة بالفعل بين البحث السليم والبحث غير المشروع عن العلل الغائية. والنمط الوحيد من العلة الغائية الذي يمكن أن تكتشفه الفلسفة ينتمي إلى أفعال الإنسان وإلى فلسفة الطبيعة وحدهما، ولا تقدم لنا أساسًا للمضي فيما وراء العالم المتناهي، بل على النقيض، يورد بيكون محاولة البحث عن العلل الغائية الكلية الفعالة في الطبيعة نفسها- في قائمة الأصنام أو المغلطات النموذجية للعقل الإنساني. وهو لا ينكر أن ضربًا من القانون الكلي أو الغرض الكوني قد صبه الإله في الطبيعة، ولكنه يصر على أنه غير قابل للمعرفة كلية بالوسائل الطبيعية. والكتاب المقدس هو وحده الذي يمكن أن يؤكد لنا أن الإله قد صنع الأشياء جميعًا وفقًا لخطة منظمة، وأنه قد أشاع فيها اتجاهًا نحو كمال الكل. وهكذا لا تساند الدراسة الفلسفية للطبيعة أي استدلال على وجود الإله، أو العناية الإلهية.

والتخفيف الواضح الثاني للتعارض القائم بين الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي تتضمنه ملاحظة بيكون بأن ثمة خطوة قصيرة بين العِلمين[121]. والشيء البارز حقًّا هو أنه لكي يخطو المرء هذه الخطوة ينبغي له أن يتخلى تمامًا عن الميتافيزيقا، وأن يدخل ميدانًا مختلفًا تمام الاختلاف. وفضلًا عن ذلك، فإن بيكون لا يقدم لنا وسيلة لاتخاذ هذ الخطوة القصيرة بدافع فلسفي، إذ لما كانت العلل الصورية والغائية التي تدرسها الميتافيزيقا باطنة بأكملها في الطبيعة المادية، فإنها لا تُمكِّن الباحث من الصعود على نحو مستمر من طبقات الفكر الميتافيزيقي إلى اللاهوت الطبيعي، وعلى هذا العلم الأخير أن يغرق، أو أن يسبح، حسبما تسعفه قوته.

أما بيكون فيرى أنه لا يستطيع السباحة، إذ لا يتلقى أي تأييد من العلوم الفلسفية المعترف بها، ولا يستطيع أن يصمد في نهاية الأمر إلا على أساس من الإيمان.

ويتجلى موقف اللاهوت الطبيعي المتهافت حالما يصف بيكون مضمونه ومداه[122]. فهو لا يستطيع أن يتصدى لشيء يختص به الوحي. وهذا لا يستبعد حياة الإله الباطنة والفداء فحسب، بل يستبعد أيضًا كل ما ينتمي إلى ماهية الإله وإرادته وتدبيره، وهي أمور محجوزة للاهوت المقدس. وكل ما تستطيع دراسة كتاب الطبيعة أن تثبته هو أن الإله موجود، وأنه قادر حكيم. ويترتب على هذا أن اللاهوت الطبيعي مقصور على وجود الإله وقدرته وحكمته. بل إن هذا الامتياز لا تتاح له فرصة البقاء، وإنما يشذب بلا رحمة حتى يتحول إلى تسليم فارغ، يخلو من كل دلالة فلسفية.

ويبدأ بيكون عملية التشذيب هذه بتقرير أن العقل الذي يتعلم النظر إلى العلل الطبيعية في ترابطها أكثر من النظر إليها في تفردها، يساق حتمًا إلى التسليم بالإله بوصفه خالقا معنيا بخلقه. ومع ذلك فإنه يقوم بتوصيف على نحو غير مألوف لكل عبارة يقررها عن كيفية الانتقال من الطبيعة إلى الإله. فتأمل الطبيعة لا يعطينا معرفة بالله بقدر ما يعطينا أصل المعرفة. إذ يملؤنا هذا التأمل بشعور «الدهشة» (وهو «معرفة محطمة») بدلًا من أن يزودنا بأساس برهاني لتوكيد وجود الإله وقدرته؛ ذلك لأن الإله لا يتجلى حقًّا بحكمته وقدرته لعقلنا في دراسته الطبيعية، ولكنه يجعل هذه الكمالات محسوسة بمشاعرنا إحساسًا قويًّا. ولو أن للاهوت الطبيعي أي أساس، فإنه يكون أساسًا عاطفيًّا لا عقليًّا، بحيث لا يندرج تحت أقسام الفلسفة. وقد تعمل الفلسفة الطبيعية على تكييف حساسيتنا بحيث تتوقع علة كلية للطبيعة في جملتها، بيد أن كلمة الإله الموحى بها هي وحدها التي يمكن أن تمنحنا اليقين. فإذا أكد لنا الإيمان وجود الإله، استطعنا أن ننظر إلى العالم الطبيعي نظرة جديدة، وأن نرى آيات الحكمة والإرادة والقدرة الإلهية. غير أن التنوير الأصلي لا يأتي من جانب الفلسفة الطبيعية، وهكذا يوضع اللاهوت الطبيعي على أساس إيماني صرف، ولا يدل حينئذ على جزء متميز من الفلسفة بقدر ما يكشف عن طريقة متميزة يستطيع الإنسان المؤمن أن ينظر بها إلى كشوف الفلسفة الطبيعية.

ووراء استطرادات بيكون الدقيقة، يكمن اعتقاد إيجابي في المادة، يتنافى تمامًا مع أي معرفة فلسفية بالإله، حتى ولو كان ذلك القدر الهزيل الذي نُسب صوريًّا إلى مجال اللاهوت الطبيعي.

«الحركة الطبيعية للذرة.. هي حقًّا أقدم قوة، وهي القوة الفريدة التي تُكوِّن الأشياء جميعًا من المادة وتصوغها.. ولا يمكن أن تكون لهذه المادة الأولية وقوتها وفعلها أي علة في الطبيعة (لأننا نستثني الإله دائمًا)، فما من شيء يسبق المادة نفسها. ولهذا فلا يمكن أن توجد لها علة كافية، أو أي شيء نعرفه معرفة أفضل منها في الطبيعة، وبالتالي لا جنس لها ولا صورة، فأيًّا كانت هذه المادة وقوتها وعملها، فهي شيء إيجابي لا سبيل إلى تفسيره، وينبغي أن تؤخذ كما توجد، ولا يحكم عليها بأي تصور سابق؛ لأنه لو كان من الممكن أن تعرف، فإنها لا يمكن أن تعرف من خلال علة، لأنها بعد الإله علة العلة، وهي نفسها غير قابلة لأن تكون لها علة ipsa incausabilis. ويبدو أن هناك ثلاث نظريات فيما يتعلق بهذا الموضوع الذي نعرفه بالإيمان، أولًا: أن المادة خلقت من العدم. ثانيًا: أن تطور نسق ما كان من خلال كلمة القدرة الشاملة، وأن المادة لم تطور

نفسها من العدم في هذه الصورة. ثالثًا: أن هذا الشكل (قبل الخطيئة) كان هو أفضل الأشكال الذي تقبله المادة (كما خلقت)»[123].

هذه الفقرة تخبرنا بوضوح أنه فيما يتعلق بالمعرفة الفلسفية لكتاب الطبيعة، كانت المادة غير مشتقة من شيء آخر، ومحركة لذاتها. وطبيعة المادة الحادثة المخلوقة، والحركة الذرية، أمران لا سبيل إلى البرهنة عليهما؛ لأن تدليلنا الطبيعي يرجع بنا إلى المادة في حركتها على أنها معطى مطلق. والبحث عن علة وراء هذا المبدأ الأولي ووراء العلة الكلية عبث لا طائل وراءه من الناحية الفلسفية؛ لأنه واقعة مباشرة لا تحتاج إلى فضل بيان. فكل علة يمكن أن نصل إليها هي نفسها معلولة، ومتضمنة في الطبيعة المادية. والإشارة إلى الإله بوصفه العلة الأولى القابلة للمعرفة على نحو طبيعي، تجديف في نظر بيكون. ومن ثم كان إصراره على أن الحواس تخفي الإله أكثر مما تظهره لنا، وأن الاستدلال السببي من جانب العقل يبقى محصورًا في العالم المادي. ولما كان الإحساس والعقل المتمركزان على الطبيعة يؤلفان مصادر النور الطبيعي للإنسان، فلا يمكن أن تكون ثمة معرفة فلسفية بالإله. وشعاع العقل المتخلخل غير كفء لهذه المهمة. فنحن نحتاج إلى الإيمان ليؤكد لنا البنود الثلاثة الرئيسة في اللاهوت الطبيعي المزعوم وهي: أن هناك خالقًا للعالم المادي، وأنه مدبر الكون القادر على كل شيء، وأنه حكيم لطيف بخلقه.

ومع أن قواتنا الطبيعية لا تستطيع أن تؤدي بنا إلى ما وراء نزعة ديموقريطس الذرية، فإن بيكون لا يقبل الاستدلال القائل بأن الدراسة العلمية للطبيعة تقود حتمًا إلى الإلحاد. وفي تقريره الذي قدمه إلى جيمس الأول، احتد على هذه النتيجة، وأعلن رأيه في هذه الحكمة الشهيرة: «قليل من الفلسفة يميل بعقل الإنسان إلى الإلحاد، والتعمق بالفلسفة يحمل عقول الناس إلى الدين»[124]. وأيًّا كان الأمر، فإن ما لا تقوله هذه الحكمة هو أن الدراسة الفلسفية تحمل لنا في طياتها معرفة طبيعية بالإله. والدراسة المتعمقة لتسلسل العلل الطبيعية تثير فينا الرهبة وتوقع إدراك القانون الشامل وراء الحوادث كلها. ومهما يكن من أمر، فإن هذا التوقع لا يتحقق أبدًا في المجال الفلسفي، وما برح القانون الجامع مثلًا أعلى يتطلع إليه مزيد من البحث. وهو يتطلب كلمة الإله الموحى بها ليؤكد لنا تدبير عنايته الإلهية، وحقيقة النظام السببي الأبدي الذي يحكم الأشياء جميعًا.

فإذا كان للاهوت الطبيعي أي وظيفة، فهي ليست اكتشاف الحقائق الفلسفية، بل تطبيق الحقائق الموحى بها على العالم الطبيعي، وهي تزود استجابة العالم العاطفية لنظام الطبيعة بالوقود، وتمكنه من أن يرى آثار أقدام الإله، تلك الآثار التي حجبتها سقطة آدم عن رؤيتنا الطبيعية. وعلى هذا النحو، دافع بيكون عن استقلال الفلسفة والعلوم الطبيعية دون أن يلزمها باتخاذ وجهة نظر لا دينية، ولكي يفعل ذلك، تصور اللاهوت الطبيعي فرعًا رعويًّا من اللاهوت المقدس مخصصًا لرفاهة العقل العلمي. وهذا اللاهوت «طبيعي» فحسب من حيث تطبيق المبادئ اللاهوتية، لا من حيث أصل هذه المبادئ. وليس اللاهوت الطبيعي في نظر بيكون -وفي نظر كالفن أيضًا- دراسة فلسفية للإله، بل تحليلًا خاصًّا لمعطيات الوحي التي تتعلق بالعالم الطبيعي، والتي تعد مستمدة من الله.

ولم يتقدم توماس هوبس (1588- 1679) بالحملة على اللاهوت الطبيعي تقدمًا يذكر بعد موقف بيكون. وكان إسهامه الرئيس هو إعادة وضع مفهوم مادي مكتف بذاته بلغة ميكانيكا جاليليو. فقد

اقترح هوبس أن نجعل من منهج جاليليو منهجًا مطلقًا، وهكذا يصبح هو والمنهج الفلسفي شيئًا واحدًا. وعندئذ ينبغي أن تُعرَّف الفلسفة بأنها دراسة توليد الأجسام من خلال الحركة الطبيعية. فإما أن يكون الإله كائنًا لا جسميًّا، وبالتالي يكون غريبًا على البحث الفلسفي تمامًا، وإما أن يكون معروفًا من الوجهة الفلسفية لأنه يملك طبيعة جسدية (وإن تكن نقية جدًّا ولا متناهية)[125]. وكان هوبس يعتقد -كما يعتقد بيكون- أن دراسة العلل الطبيعية تغري الناس بالاعتقاد في قوة أبدية اسمها الإله، بيد أن ما نبرهن عليه ليس إلا رغبتنا واعتقادنا، وليس وجود الإله.

أما فيما يتعلق بطبيعة الإله، فلا يستطيع العقل الإنساني أن يصدر عليهما أحكامًا ذات أساس استدلالي. والصفات التي نخلعها على الإله ليست إلا أسماء، تعبر عن عجزنا عن معرفته، وعن رغبتنا في وصفه بعبارات تمجيدية من شأنها إرضاء قوة مجهولة. وهكذا يرد اللاهوت الطبيعي بأسره إلى نسق من «الأسماء العاطفية» التي وضعها الإنسان للتعبير عن جهله وخشيته إزاء قوة الكون. وكل ما تقدم في المعرفة العلمية الفلسفية معناه التضييق النسبي لمجال الأسماء اللاهوتية.

وكان الموقف الذي اتخذه هوبس من علاقة اللاهوت الطبيعي بالعلوم أقل ميلًا إلى التوفيق من موقف بيكون، إذ إنه لم يعترف بأي مضمون نظري متميز للحقيقة الدينية التي نزل بها الوحي. وجوهر الدين -على المستوى الشخصي- لا يقوم على إدراك أي حقائق، بل على خوف الفرد من القوة المجهولة المتوعدة التي ينطوي عليها الكون. أما على المستوى الاجتماعي، فالدين فرع من فروع السياسة، وسلاح في يد السلطان في حكمه للمواطنين. وفي هذه النقطة يتفق هوبس مع ميكافللي اتفاقًا تامًّا. ففي المسائل العامة التي تتعلق بالعقيدة والعبادة وتفسير الكتاب المقدس، ينبغي أن تكون للحاكم الكلمة النهائية، وأن يكون للمصلحة الزمنية الاعتبار الحاسم.

هذه التبعية القاطعة من جانب الدين للغايات السياسية هي النتيجة المحتومة لاستبعاد الفلسفة عن الإله وعن الوحي العالي على الطبيعة. فحيثما استبعدت المعرفة الطبيعية، والموحى بها من الإله، لم يبق للدين سوى تبرير برجماتي بوصفه خادمًا لغايات شخصية أو لغايات الدولة. وقد أرجع هوبس في تركيزه على الجوانب العاطفية والاجتماعية في القول الإنساني عن الإله- أرجع كل نظرية عن الإله إلى ما أسماه القديس أوغسطين لاهوتًا شاعريًّا مدنيًّا في مضاد اللاهوت الطبيعي أو الفلسفي.

(2)
منهج لوك التجريبي ومذهبه في الألوهية

كان جون لوك (1632- 1704) مشغولًا بمشكلة الله بصفة دائمة، ابتداءً من مقالات أكسفورد المبكرة (التي لم تنشر إلا سنة 1954) حتى آخر ما كتب في حياته. وكان لاهتمامه بهذا الموضوع جذور أخلاقية عميقة، إذ لم تكن الأخلاق في نظره ممكنة التصور إلا بالرجوع إلى خالق متعال، ومشروع للقوانين. وقد أحاط اطلاعه بأنواع التراث الأربعة السائدة في أوساط الجامعة، وهي الإسكلائية الديكارتية، وأفلاطونية كمبردج، ونزعة بيكون وهوبس الطبيعية. وكان لوك مدينًا لهذه المصادر جميعًا في نظريته عن الإله، ولكنه حاول تقويم ما استعاره من مواد، وأن ينتج -مستعينًا بمنهجه التجريبي- توليفًا جديدًا منها. ومن الممكن أن تصاغ آراؤه الخاصة عن مذهب الألوهية في قضيتين سلبيتين وقضيتين إيجابيتين. القضيتان السلبيتان يقرران أن الإله لا يقوم بدور المبدأ الاستنباطي في نظرية المعرفة، وأنه لا وجود لفكرة فطرية عن الإله. على حين تعبر القضيتان الإيجابيتان عن اقتناع لوك بأنه من الممكن البرهنة فلسفيًّا على وجود الإله، وعلى أن للإله تأثيرًا هامًّا على المفهوم التجريبي للإنسان وللأخلاقية. ونستطيع أن نقول على سبيل التقريب إن القضيتين السلبيتين تنطويان على رد الفعل النقدي الذي أبعد لوك عن النزعة العقلية وعن بيئته الإسكلائية في أكسفورد، على حين أن القضيتين الإيجابيتين عبارة عن إعادة بناء نظرية الإله داخل السياق التجريبي.

(1) ليس الإله مبدأً معرفيًّا: يسلم لوك بالمقدمة الديكارتية القائلة بأن موضوعات المعرفة المباشرة هي صور أو أفكار في عقولنا، وأننا لا نعرف الأشياء نفسها إلا من خلال التوسط الموضوعي لأفكارنا. ولكنه يخالف النزعة العقلية في اعتقاده بأن الحواس مصدر أولي لا غنى عنه لأفكارنا الأصيلة أكثر من أن تكون مجرد منبه أو مناسبة لعملية العقل الخاص. والمحك الوحيد الموثوق فيه في المعرفة هو ارتباط فكرة ما بشيء يُعطى مباشرة من خلال النشاط الإنساني، كما يتمثل في الإحساس والتأمل والاستمداد من هذه المصادر التجريبية -بدلًا من المجموعة العقلية الخالصة التي تؤلف المبادئ الأولى- هو الذي يقدم اليقين الوحيد للتدليل الإنساني، ومن ثم فإن المنهج التجريبي يتألف من التحليل «التاريخي الواضح» للمضامين العقلية للإدراك الحسي وعلميات العقل التأملي، معتمدًا على معطيات الحس.

والمفكر التجريبي النموذجي -كما يصوره لوك- ليس مكتشفًا من أصحاب المقاعد الوثيرة، ولكنه يقود بعثة ميدانية لفحص حياتنا الذهنية على الطبيعة، وهو متأهب للاختبارات المختلفة وللكشوف التي تجس النبض، وللقيام بالمراجعات المستمرة لآخر ما تقرره التجربة. وليس من شك أنه يغتبط في الموسم المطير- بتنسيق نتائجه واقتراح التفسيرات العامة، ولكنه لا يتوقع أبدًا أن ينتهي من وضع نسق كامل من الحقائق الاستنباطية، ولكنه يعرف مناطق مجالات واسعة ينبغي أن يقنع فيها بالاحتمال، وألا يتعجل حلًّا حاسمًا. وهو يضع في ذهنه دائمًا الغرض المزدوج من المعرفة:

السيطرة على الطبيعة من أجل رفاهيتنا المادية[126]، وأداء واجباتنا بجدارة في هذه الأغراض مزيج متبصر من بعض الحقائق الأساسية القليلة وكثير من الاحتمالات المأمونة. فالفيزياء التي تصل إلى الصفات المحسوسة لا إلى الماهيات الحقيقية، والفلسفة الأخلاقية التي تضم القانون الطبيعي وبعض الحكم المتروية، دون أن تطمع في ميتافيزيقا للخلاص، ونظرية في المعرفة وصفية دقيقة لعمليات عقلنا الفعلية، ومع ذلك تتجنب الاستنباطات الأولية- هذه هي الأهداف التي تضعها التجريبية الفلسفية وفي مقدوره الإنسان أن يبلغها. وهي تقف في تضاد حاد مع جهود المذهب العقلي لوضع أعلى مذهب للمعرفة يمكن تصوره داخل مجال فلسفة إنسانية.

وفي السعي وراء هذه الأهداف المتواضعة، لا حاجة بنا إلى فرض مطالب مسرفة على الإله بوصفه القوة المحركة لتفكيرنا ومذهبنا الفلسفي. والواقع أن لوك ليس على استعداد للتسليم مع بيكون وهوبس -بأي حال من الأحوال- بأن الفلسفة التي تلح على التجربة الحسية لا تستطيع أن تؤكد شيئًا عن الإله، ولكنه يذهب إلى أن التجريبية تستطيع أن تستغني عن الوظيفة الاستنباطية التي يعهد بها العقليون إلى الإله. وإلغاء هذه الوظيفة لا يترتب عليه استبعاد الإله من الفلسفة استبعادًا تامًّا، وإنما هو طريقة جديدة لتصور مركزه في الفلسفة. وكل ما يريده لوك هو أن يجرد نظرية الإله من تلك الوظيفة دون استبعاد النظرية نفسها من نطاق الفلسفة استبعادًا تامًّا، وهو في الواقع موقف دقيق يتعذر التمسك به. ومن الناحية التاريخية يختل التوازن عادة في صالح طرف أو آخر. فسرعان ما أدت بعض جوانب النظرية التجريبية في المعرفة إلى التقليل من دلالة الفلسفية إلى أبعد من الحد الذي وضعه لوك لها.

وحتى لا يحجم أحد عن تجنب الاستخدام الاستنباطي متذرعًا بما ينطوي عليه هذا الاستخدام من مزايا لتدعيم اليقين، يتخذ لوك من نظرية ملبرانش عن الرؤية في الله درسًا في هذا الموضوع، فإن قولي إنني أرى الأشياء أو الأفكار في الله لا يوضح معنى وصحة الأفكار الماثلة في عقلي. والرؤية في الله لا معنى لها من الناحية التجريبية بوصفها تفسيرًا للمعرفة الإنسانية؛ لأنها لا تثبت أبدًا الصلة بين التجريبية بوصفها تفسيرًا للمعرفة الإنسانية، لأنها لا تثبت أبدًا الصلة بين الأفكار مأخوذة على أنها موضوعات أبدية للمعرفة وبين الأفكار مأخوذة على أنها الطرائق الفعلية التي يتصور بها العارف الإنساني الأشياء[127]. وأيًّا كان الواقع الأنطولوجي للمضامين الموضوعية للأفكار في العقل الإلهي، فإنها تبقى خارجة عن عمليتنا في المعرفة حتى نتمكن من تمثلها خلال أفعال الإدراك الفردية.

والاختلاف الحاسم الوحيد الذي يمكن ملاحظته بين رؤية زهرة النوفر أو عدم رؤيتها هو وجود تعديل متعين أو عدم وجوده في العقل المتناهي. أما الإهابة بالأشياء الأبدية في الله، فلا يصنع شيئًا لرفع موقف الذات الزمنية المدركة.

ويتوسع لوك في حجاجه ليشمل صورًا أخرى من صور نظرية المعرفة العقلية. وهو يتهم كل استخدام للإله بوصفه ضامنًا للمعرفة بأنه سطحي وعقيم، وعاجز عن البرهان حتى بالمقاييس العقلية نفسها، وهو سطحي؛ لأن مجال المعرفة والثقة فيها يمكن أن يُحددا من خلال التحليل المباشر لقوانا العارفة وعملياتها المعينة. وهذه القوى لا يرتفع قدرها لمجرد أنها جعلت في علاقة

مع الله بوصفه مصدرها النهائي في ترتيب الوجود أو بوصفه واحدًا من موضوعاتها. ونظرية المعرفة اللاهوتية عقيمة أيضًا؛ لأنها لا تقدم لنا منهجًا لتوسيع معرفتنا بالعالم الواقعي. ومن أمثلة ذلك، أن الفيزيائيين الديكارتيين قد تورطوا عن طريق الاستنباط في القول بأن الامتداد هو الصفة الخاصة الوحيدة للأجسام، على حين أن طريقة نيوتن في التحليل والتجربة بينت أن الصلابة تنتسب إلى طبيعة الأجسام كما ينتسب الامتداد تمامًا. وكل تقدم جديد في فهمنا للعالم يتوقف على فحص مباشر للأشياء في طريقتها الخاصة في الوجود، عن طريق التجربة، بدلًا من تلك الإهابة والاستنباطية بالقوة الإلهية مستخدمة كمصدر للتكاثر الواقعي.

وينظر لوك أخيرًا دعوى المذهب العقلي لوضع حلقة استنباطية برهانية بين الطبيعة الإلهية في طريقتنا في المعرفة، إذ لا يمكن استنتاج أي استدلال ضروري عن المعرفة الإنسانية من حاجتنا إلى أفكار نموذجية archetypal في فعل الإله الخالق. فإذا كان هذا الفعل حرًّا حرية حقيقية، ولم يتحدد بواسطة مقتضيات الاستنباط العقلي، ولم يكن الإله مرغمًا على أن يغرس الأفكار في ملكاتنا الذهنية، أو أن يجعل أفكاره النموذجية بمثابة أفكار تمثيلية في معرفتنا. وعلى افتراض أن الأصل النهائي لأفكارنا موجود في الله، فلا يلزم عن ذلك بقوة البرهان أن أصلها القريب ينبغي أن يكون فطريًّا (كما اعتقد ديكارت)، أو أن مرجعها المباشر هو الأفكار الإلهية النموذجية نفسها (كما ادعى ملبرانش). والطريقة الوحيدة لضمان استدلال ضروري هو تجريد الحرية الإلهية من كل معنى إنساني، على طريقة اسبينوزا الفنية في «إعادة التعريف» redefinition.

ويفطن لوك إلى وجود الحتمية الكلية وشمول الألوهية pantheism وراء موقف المفكر العقلي «الذي يعتقد أنه يعرف ذهن الإله أكثر مما يعرف ذهنه، وأنه سيستخدم العقل الإلهي لتفسير العقل الإنساني»[128]. ويقبل المذهب العقلي الافتراضي الأفلاطوني القديم بأن موضوعات المعرفة الحقة ينبغي أن تكون من نفس نوع أفكارنا؛ وذلك حتى يمكن الاندماج الكامل بينهما، ومن ثم فإنه يميل إلى رد الموضوعات الواقعية إلى مظاهر للماهية الإلهية، وذلك ليضفي عليها أقصى حد من الثبات والمعقولية والتطابق مع النموذج المنشود للاستنباط. فثمة هوية مناظرة لأفكارنا مع المثل الإلهية. وهنا يصبح الإله الضامن التام لمعرفتنا وسعادتنا؛ لأنه لا تبقى عندئذ ثمة تفرقة جوهرية بين الحالات الإلهية والإنسانية في الوجود والمعرفة والفعل. فالاسبينوزية هي النتيجة المنطقية لاستخدام المذهب العقلي للإله بوصفه مبدءًا استنباطيًّا.

(2) لا وجود لفكرة فطرية عن الإله: يهتم لوك في نقده العام للنزعة الفطرية innatism اهتمامًا خاصًّا بالفكرة الفطرية عن الله[129]. فلو أن الله غرس في عقلنا أي فكرة سابقة على التجربة، لكانت هذه الفكرة عن طبيعته الخاصة. وبراهين المذهب العقلي على وجود الله وعلى المعرفة العقلية الخالصة تعتمد على هذا الافتراض، كما تعتمد عليه الدعوى الخاصة بوجود معرفة أخلاقية فطرية. ومن ثم فإن لوك حين يهاجم النزعة الفطرية في هذه النقطة، فإنما يضرب المشروع العقلي كله في صميم مركزه. وهو يحاول بيان أنه لا وجود لفكرة فطرية عن الله، وأنه من الممكن إعطاء تفسير تجريبي مقنع لأصل هذه الفكرة.

بيد أن حجته السلبية ضعيفة مهوشة بصورة مخيبة للآمال؛ إذ يلجأ أساسًا إلى قصص الرحالة والمبشرين عن قبائل أفريقيا والأمريكيتين التي تخلو تمامًا من أي فكرة عن الله. ولكن لما كان من المعروف أن بعض الشعوب البدائية تتحفظ مع الأغراب أو تستخدم رموزًا غريبة للتعبير عن اعتقادها في الله، كانت التقارير التي يوردها لوك غير ملزمة من وجهة النظر الأنثروبولوجية. وهو يشير أيضًا إلى الملحدين العمليين في البلاد المتحضرة الذين يعبدون الله بأفواههم خوفًا من العقوبات المدنية. وأيًّا كان الأمر فقد ذهب ديكارت من قبل إلى أن التأمل الواعي مطلوب من جانبنا لإدراك الحقيقة التي تنطوي عليها فكرة الإله، ولجعلها في حياتنا من النهاية العملية.

ومع ذلك، فإن لوك يثبت نقطة ضد أساتذته الجامعيين وجاسندي وأفلاطونيي كمبردج الذين يستدلون بالتصديق الشائع على فطرية فكرة الإله. فإذا كان المقصود بالتصديق الشائع تسليم كل الناس حرفيًّا، لما كان من الممكن إثبات الطابع الكلي لفكرة الله. وإذا كان المقصود تسليم حكماء الناس في كل مكان، لكان معنى ذلك أن فكرة الله ليست مغروسة في طبيعتنا، وإنما تتطلب الاستخدام الصحيح للعقل، وبالتالي فهي فكرة مكتسبة، ومن الممكن تفسير الاعتقاد الشائع في الله تفسيرًا مرضيًا -دون الرجوع إلى أي أصل فطري، وإنما بالرجوع إلى البينة المشتركة التي تقدمها تجربتنا عن العالم. ولوك حريصٌ على إضافة أن غياب فكرة الله في بعض الحالات الجزئية لا يقوم دليلًا ضد حقيقته، بل هو تحذير صحي يدفعنا إلى استعمال ملكتنا استعمالًا استدلاليًّا مسؤولًا لكي نصل إلى معرفة الله.

وعلى الجانب الإيجابي، يصف لنا لوك كيف تكونت فكرة الإله على نحو تجريبي. إنها فكرة مركبة نشأت عن اتحاد عدد من الأفكار البسيطة، أما أساسها فتجريبي تمامًا، لأن مقوماتها البسيطة مستمدة من الإحساس والتأمل معًا. وكل من هذين المصدرين من مصادر التجربة يتعاون ليزودنا بالأفكار الداخلة في تكوين فكرة الإله كفكرة الوحدة، والقدرة والبقاء، والسعادة. فضلًا عن ذلك يضيف تأمل حياتنا الباطنة موضوعات التفكير والإرادة، والوجود الروحى. والخطوة التالية هي إزالة ضروب النقص والحدود من تلك الأفكار البسيطة بتطبيق فكرة اللامتناهي. وأخيرًا، نجمع هذه النغمات المختلفة في الفكرة المركبة عن كائن واحد فريد، مفكر، مريد، روحي، لامتناه في قدرته وبقائه (هو الخالق الأبدي)، وهو مصدر كل سعادة إنسانية. ومادام لفكره الإله أصل تجريبي قابل للملاحظة، فهي ليست إذن فكرة إنسانية، ولا يمكن أن تسند نسقًا عقليًّا استنباطيًّا صرفًا من المعرفة.

ويدور محور هذا التفسير على فكرة اللامتناهي التي لا يمكن من دونها تطبيق الأفكار الأخرى على الإله، ويلح لوك على هذه الحقيقة المزدوجة، وهي أننا لا نملك أي تجربة مباشرة عن الإله اللامتناهي، كما أننا لا نملك أي فكرة كاملة عن اللامتناهي. وافتراض اسبينوزا بوجود فكرة متكافئة تمامًا عن اللامتناهي افتراض لا يمكن التحقق من صدقه تجريبيًّا في الإنسان، بل إن التفرقة الديكارتية بين الإحاطة باللامتناهي وفهمه تفرقة غير دقيقة، إذا كان المقصود منها أن لدينا فهمًا إيجابيًّا بطريقة الإله اللامتناهية في الوجود. والمضمون الإيجابي لفكرتنا عن اللامتناهي مستمد بأكمله من الأشياء المتناهية، على حين أن إزالة الحدود من هذا المضمون الإيجابي راجع إلى فعل من أفعال عقلنا[130].

وتنبئنا حواسنا عن مدى معين من الامتداد والعدد، على حين يألف عقلنا عملية إضافة المزيد على أي أجزاء معطاة من الكم. ولما كان العقل يحفزه هذا الوعي بقدرته اللامتعينة على تجاوز الحدود أو إضافة عدد متتال أكبر من الأجزاء، فإنه يتعلم نفي أي حد متعين من الكم. وهكذا يكتسب فكرة ناقصة عن اللامتناهي، ويتصور الديمومة الإلهية على أنها تتابع لا نهاية له، أو أبدية، كما يتصور الحضور الإلهي إزاء الأشياء بأنه امتداد لا حدود له، أو وجود في كل مكان. واللامتناهي يناسب أبدية الله وحضوره في كل مكان -أو بصورة أكثر تشخيصًا- يناسب قدرته وحكمته وخيريته. ومع ذلك فإن التفاوت في الحالتين بين فكرتنا عن اللامتناهي وكمال الإله يتضح وضوحًا أليمًا.

ويوجه لوك ضربتين مباشرتين إلى المذهب العقلي: حين يثبت الطابع اللافطري لفكرة اللامتناهي، وحين يبرز تطبيقها المحدود بوجه خاص على القدرة الإلهية التي تعد حجر الأساس في خطة المذهب العقلي الاستنباطية. وهو إذ يفعل ذلك يرد المفهوم الإنساني للامتناهي إلى المجال الرياضي الكمي. أما كيف تطبق مثل هذه الفكرة المحدودة بطريقة مشروعة على وجود الإله اللاكمي، فأمر لم يثبت قط. فاللامتناهي عند لوك يعني عدم تحدد فعلنا في عد الأماكن واللحظات، ولا يعني الفعل اللامحدود لوجود الله الخاص. والرأي الكمي الإجرائي operational عن اللامتناهي رأي ذو اتجاه واحد، محصور بمضمونه كله في الأشياء المتناهية الزمانية المادية. ومادام لوك يتخذ نقطة انطلاقه من أفكارنا، لا من الوجود الفعلي للأشياء المتناهية، فلن تتيسر له الوسائل العقلية لتدعيم اقتناعه السليم بأن هناك في التجربة أساسًا لمعرفتنا الصادقة، وإن تكن غير متكافئة- عن أن الإله لا متناه. وإذا كان العقليون على درجة كبيرة من السخاء فيما يتعلق بقدرة العقل على إدراك اللامتناهي الإلهي في طبيعته الخاصة، فإن لوك مسرف في قصرنا على مفهوم إجرائي رياضي للامتناهي.

ومع ذلك، فإنه على وعي واضح بالفرق بين تفسير الأصل النفسي لفكرتنا عن الطبيعة الإلهية، وإثبات حقيقة وجود الله. فحتى لو كان كل إنسان يملك نفس الفكرة المستمدة من التجربة عن الإله، «فإن ذلك لا يثبت وجود الإله. فأفكار عقولنا بكونها موجودة لا تعطينا تأكيدًا بوجود أي شيء، خلاف نفسها، وإن كانت تفعل ذلك إذا جاءت بها حواسنا فعلًا. ومن ثم فرغم أننا نصل إلى فكرتنا عنه بالطريقة المذكورة آنفًا، ينبغي لنا أن نصل إلى فكرة وجوده (أعني أن ما يجيب على هذه الفكرة شيء موجود حقًّا)- بطريقة أخرى، وهذا ما لا أعتقد أنه أمر عسير»[131].

وبسبب هذا الاعتقاد، لا يشعر لوك بأي ضغط مذهبي لقراءة نغمة العلة الذاتية في فكرة الإله، كما أنه لا يشعر بما يدفعه إلى الإلحاح على نغمة القدرة اللامتناهية، كما أرغم العقليون على أن يفعلوا ذلك لكي يستخلصوا البرهان على وجود الإله من فكرة الإله نفسها.

(3) ثمة برهان بعدي على وجود الله: تأمل لوك سنوات طويلة مشكلة الاهتداء إلى برهان بعدي صحيح. واكتفى في بداية الأمر بإعداد حجة المراهن الشهيرة التي وضعها بسكال إعدادًا جديدًا[132]. فلو كان الإلحاد صحيحًا، فإنه يؤدي إلى فنائنا، أو إلى انعدام حساسيتنا إلى الأبد. أما إذا كان باطلًا، فالنتيجة هي الشقاء المقيم. وأما إذا كانت الألوهية صادقة، فإنها تجلب السعادة الأبدية. على حين أن بطلانها يستتبع فناءنا. وهذه الاختيارات المتباينة المعروضة على تصديقنا

العام تنطوي على ضرب من التحدي. فإن خير ما يمكن أن يحمله إلينا اختيار الإلحاد لا يفضل أسوأ ما يمكن أن نتوقعه من التسليم بالألوهية: أعني الفناء التام. وقبول الإلحاد يجازف بفقدان السعادة، والتعرض لخطر التعاسة في مقابل لا شيء تمامًا. وقد لخص الشاعر إلكسندر بوب Pope ببراعته المعهودة حالة المراهن هذا على مذهب الألوهية، في هذين البيتين:

«سعادة لا نظير لها، إن بلغ غايته،

وإن خسر، لم يشعر في خسارته بالألم»

ويمثل الإلحاد -من حيث حكمنا العملي- اختيارًا أقل احتمالًا ومعقولية من اختيار مذهب الألوهية.

واعترف لوك بأن هذه حجة احتمالية، ومع ذلك فقد أضاف ملاحظتين مفيدتين. فقد دافع -ضد الديكارتيين- عن الدور الصحيح للاحتمال في الفلسفة طالما اعترفنا به في أمانة على أنه كذلك. وعلى هذا فإن حجة احتمالية على وجود الله خليقة بشيء من الاعتبار، وإن لم يكن من الواجب ألا يدعي المرء أنها برهانية. وفضلًا عن ذلك فإن التدليل الاحتمالي مناسب تمامًا في مجال التصديق العملي الذي لا يستطيع أن ينتظر دائمًا اليقين المطلق قبل البت في مسائل الفعل.. ومما يجانب التعقل والحذر على السواء أن نضع استثناء في الحالة التي تكون فيها سعادتنا الأبدية رهن المقامرة. ولم يكن لوك -شأنه في ذلك شأن بسكال- يهيب بعادات البشر في المقامرة والرهان، وإنما بقاعدة الاحتمال السائدة في الحياة العملية. وأيًّا كان الأمر، فقد كان يعتقد أيضًا أن النقاط الأساسية في الأخلاق -على الأقل- قابلة للبرهان، ومن ثم، لم يكن قانعًا بهذه الحجة الاحتمالية وحدها على وجود الله.

واستطاع لوك أخيرًا -مستخدمًا مقالات بور رويال التي كتبها بيير نيكول Pierre Nicole وحجج رالف كدورث Ralph Cudworth الأفلاطونية المنتمية إلى كمبردج- استطاع أن يضع خطًّا للتدليل اعتبره برهانيًّا أو معادلًا في اليقين للبراهين الرياضية، وإن لم يكن مطابقًا لها من حيث النوع. ويتضمن هذا الخط ثلاث نقاط رئيسة، لا بد من وجود كائن أو جوهر منذ الأزل، وأن هذا الكائن الأزلي قدير قدرة شاملة، وعليم علمًا كليًّا، وهو لامادي، هذا الكائن هو ما يسميه الناس الله[133].

ونقطة البداية في الاستدلال ينبغي أن تكون إما العالم المحسوس وإما الذات نفسها؛ لأنهما نقطتا البداية الوجوديتان اللتان لا نملك غيرهما. ويعترف لوك بصحة البرهان المستمد من النظام والجمال والحركة في العالم المحسوس. وهو يؤثر أن يبدأ عادة- دون التعصب لنقطة البداية هذه- بالحدس الوجودي عن وجود الذات.

فأنا موجود، أو أنا شيء حقيقي، كما أن لي بداية أيضًا، أو خلقت حقًّا، كما تشهد بذلك حقيقة نقصي وإصلاحي المستمر. ومصدر خلقي إما أن يكون العدم، أو نفسي، أو كائنًا حقيقيًّا آخر. ويختلف لوك عن هيجل والوجوديين المحدثين في أنه لا يرى أي قوة خالقة خفية في العدم، فالعدم لا يستطيع أن ينتج كائنًا حقيقيًّا.

وفضلًا عن ذلك سبق أن أثبت ديكارت أنني لست صانعًا لنفسي، وإلا لأغدقت على نفسي كل ما يمكن أن أتصوره من كمالات المعرفة والقدرة والبقاء الأبدي. وهذا يسلمنا إلى القول بوجود كائن حقيقي هو مصدر وجودي. فإما أن يكون هذا الكائن قد ظهر بدوره إلى الوجود بفعل كائن آخر، أو أنه الكائن الذي يوجد منذ الأزل، ولكن ليس من الممكن أن توجد سلسلة لا تنتهي من الصانعين المصنوعين، وإلا قام مجموع الأشياء الواقعية على العدم المحض، أي أن الأشياء ما كان لها أن تأتي إلى الوجود منذ البداية، وأن تتمثل لتجربتي. ومن ثم لا بد من وجود كائن أبدي أو صانع لوجودي ولعالم التجربة في آن واحد.

وهناك بعض الصعوبات الداخلية التي تتعلق بنقطة البداية هذه، وبمبدأ الاستدلال المستخدم في هذا البرهان. وما يجعل لوك حريصًا إلى حد ما على البدء بالعالم المحسوس هو أن نظريته في الإدراك الوجودي للأشياء المادية لا تسمح بأن يكون لنا يقين حدسي كامل بوجود هذه الأشياء. وهو يزعم أنه يملك يقينًا حدسيًّا في حالة الذات، ولكنه يفشل في بيان كيف تكون لها دلالة وجودية محددة. وتعريفه للمعرفة الحدسية بأنها إدراك علاقة اتفاق مباشرة بين فكرتين، يقصر مثل هذه المعرفة الحدسية بأنها إدراك علاقة اتفاق مباشرة بين فكرتين، يفصل مثل هذه المعرفة على المجال المثالي اللاوجودي. وهو يحاول تعديل هذا التعريف ليتلاءم مع الحالة الماثلة بوصفه للحدس بأنه الإدراك الانعكاسي لعلاقة مباشرة بين فكرة معينة أو حالة ذهنية أخرى وبين الذات الموجودة. ولكن كيف يستطيع العقل أن يعرف سواء أفكاره أو الذات على أنهما موجودان؟ هذا شيء لم يفسره لوك قط، أو يوفق بينه وبين ترتيب العقل مباشرة للأفكار. وإذا كان الإدراك التأملي للذات الفردية الموجودة مثلًا على المعرفة العامة، فإنه يكون حينذاك مثالًا خالصًا ولا يصل إلى الذات بوصفها موجودًا فرديًّا. وإذا كان جزءًا من المعرفة الجزئية، فهو يتفق إذن مع الإحساس من حيث تعلقه بالأشياء المادية وحدها، ويفشل في هذه الحالة في إعطاء اليقين الحدسي المطلوب ليكون أساسًا للبرهان التأليهي.

وحتى مع الاعتراف بالأساس الوجودي، يتجنب لوك مسألة ما إذا كان من الممكن أن يصحبنا المبدأ السببي للاستدلال إلى ما وراء الموجودات القائمة في عالم الحس والتجربة الباطنة. وتحليله الصوري الوحيد للقوة العلية النشطة يرجع أصلها التجريبي إلى تجربة المجهود الإرادي النفسية. وهنا يثير سؤالًا -ولا يورد له جوابًا- وهو: هل يمكن أن تستخدم البديهية القائلة «إن شيئًا لا يمكن أن يكون علة ذاته في الوجود».. استخدامًا صحيحًا يتجاوز ما هو نفسي extrapsychological في التدليل على إله متعال؟ وهنا يظل لوك -مثلما سبق أن رأيناه في حالة اللامتناهي الإلهي- محصورًا داخل طريق الأفكار المتناهية. وسيعمل باركلي على تحويل هذه الأفكار إلى أشياء واقعية، وبذلك يصل إلى الإله، أما هيوم فسيضع هذا التحويل موضع السؤال. وبالتالي يمتنع عن اتخاذ الخطوة الأخيرة إلى الإله عن طريق البرهان.

وقد تناول لوك مسألة لا مادية الإله وأبديته تناولًا أشد من ذلك عناية. واختار التناول السلبي لإثبات أنه، لا الذات الإنسانية، ولا المادة، أبديتان. وكانت هذه القضية ذات حدين، فقد مكنته من تصحيح خطأ وقع فيه ديكارت، كما مكنته في الوقت نفسه من نقد النزعة الطبيعية عند بيكون وهوبس. فمع أن ديكارت قد أثبت أن المفكر المتناهي ليس موجودًا بذاته self-existent، إلا أنه

يستبعد الإمكانية الفلسفية لأن يكون الإله قد جعل هذه الذات موجودة منذ الأزل. كذلك يمكن أن تؤدى النظرة الديكارتية التي ترى المادة امتدادًا جوهريًّا شاملًا- إلى الموقف الذي يرى المادة شيئًا أبديًّا، باقيًا بذاته. والحق أن بيكون وهوبس وبعض أتباع جاسندي كانوا يذهبون إلى أن المادة أبدية لا علة لها، وفقًا لما يمكن أن تصل إليه الفلسفة، وبالتالي لا يمكن أن يقوم برهان فلسفي على وجود الإله. ولهذا وجد لوك نفسه مرغمًا على الدفاع عن برهانه بإثبات أن المادة لا يمكن أن تكون أبدية ولا معلولة. ومما له دلالة أنه لم يحاول أن يقول مع توما الأكويني وديكارت إن العالم المادي قد يكون أبديًّا، ومع ذلك فقد يكون معلولًا أيضًا منذ الأزل، ومعتمدًا تمام الاعتماد على الإله. ولما كان لوك قد اتخذ وجهة النظر النفسية فيما يتعلق بالأبدية والعلية، فقد كان عليه أن يثبت -تبعًا لذلك- الطابع اللاأبدي والمعلول للمادة.

ولم يكن منهج لوك يرمي إلى إثبات أن للمادة بداية زمانية، ولكن إلى أنها لا يمكن أن تتطابق مع العقل الأبدي، أو مع العلة الأولى للأشياء جميعًا. فإذا أخذت المادة نفسها، كانت ساكنة غير قادرة على أن تكون الأصل المطلق للحركة والإحساس وضروب النشاط العقلي الموجودة في عالمنا. فلا بد أن يكون المصدر الأولي للكون عقلًا أبديًّا، كما لا يمكن أن تدخل المادة في أي تركيب مع هذا العقل الأبدي لتشاطر في أولويته العلية. ولا ينكر لوك أن الفكر والمادة يمكن أن يجتمعا في الكائنات المتناهية، ولكنه ينكر اجتماعهما في الكائن الأبدي اللامتناهي. فلو افترضنا أن كل جزيء من المادة مشبع بالعقل الأبدي، إذن لكان المصدر الأبدي للأشياء مؤلفًا من «عدد لامتناهٍ من الموجودات الأبدية المتناهية المدركة، المستقل أحدها عن الآخر، مع تمتعها في الوقت نفسه بقوة محددة وأفكار متميزة، وبالتالي لا يمكن أن تُحدِث ما نلمسه في الطبيعة من نظام وانسجام[134]. ولو أن جزءًا خاصًّا من المادة كان يتمتع بالفكر الأبدي، إذن لكانت قوته المنتجة راجعة حقًّا إلى هذا الجانب الفريد منها الذي يستطيع أن يفكر ويريد. ويكون هذا الجانب متعاليًا حينذاك على المادة نفسها، التي تكون بدورها مصنوعة وزمنية كالذات المفكرة المتناهية. وعلى هذا فإن العقل الأبدي في وجوده الخاص لامادي تمامًا متميز عن العالم، إنه شيء واحد مع إله الاعتقاد الديني العقلي.

(4) إن لنظرية الإله تأثيرًا على مفهومنا عن الإنسان والأخلاق: لم يكن لوك يريد أن يفتح دليله على وجود الله الصمامات التي يمكن أن يتسرب منها مرة أخرى استنباط عقلي لنظرية عن الإنسان. وفي خلال نزاعه المتشعب المرير مع أسقف ستلنجفليت أوف وروسستر Stillingfleet of Worcester ضد كل محاولة لحل مشكلات الطبيعة الإنسانية بالإهابة الأولية a priori بالإله وبالمبادئ الأولى. وكان علاجه هو الجمع بين المعرفة البرهانية عن وجود الإله بالتناول الظاهري phenomenalistic للمسائل الرئيسة المتعلقة بالإنسان، وهذا ما يمكن تصويره بموقفه من لامادية الروح وخلودها[135].

فإذا كان الإله شخصًا قادرًا قدرة لامتناهية، ولم يكن مجرد صيغة تنتشر آليًّا، فإنه يبقى حرًّا إزاء تركيب الأشياء المتناهية. ومن الممكن أن نكون على يقين من أن ثمة طبيعة جوهرية في الإنسان، ولكننا لا نستطيع أن نفرض على الإله ما ينبغي أن يكون عليه تركيب هذه الطبيعة. فلو أُعطينا الحرية الإلهية واقتصرت أفكارنا على الصفات الظاهرة، لكنا غير قادرين على تحديد ما إذا كانت

ماهية الإنسان تتألف من جوهر مادي فقط، أو من جوهر مادي منضم إلى جوهر لامادي. فنحن نجهل ما إذا كان الإله قد اختار أن يضيف «قوة» التفكير إلى نسق مناسب من المادة، أو أن يضيف «جوهرًا» مفكرًا ماديًّا إلى جوهر الإنسان المادي. وكلتا الإمكانيتين لا تنطوي على تناقض، ومع ذلك، فليس ثمة وسيلة متاحة داخل سياق فلسفة تجريبية وظاهرية للبت بيقين تام في هذه المسألة. وكان لوك يشعر أنه من المرجح أن يكون الإنسان مؤلفًا من جوهرين، ولكنه رفض جهود المذهب العقلي لإثبات هذه الحقيقة على أساس صدق الإله وانسجامه الأزلي، أو على أساس معرفتنا بالماهيات.

ومع أن الماديين في عصر التنوير قد رحبوا بافتراض لوك لمادة مفكرة بوصفه رائدهم في هذا الاتجاه، إلا أنه قد وجد هو نفسه بمشقة كبيرة في تمييز موقفه عن موقف هوبس، وعن المذهب المادي. فالمادة في حد ذاتها ساكنة، خالية من الإدراك الحسي، وعاجزة عن توليد قوة الفكر. غير أن المادة يمكن أن تُمنح هذه القوة من الإله، ولكن بعد أن يضعها بطريقة خاصة. وأيًّا كان الأمر، فقد كان لوك غامضًا فيما يتعلق بمدى جذرية وإعادة تنظيم لكي تحتمل عملية التفكير، وكيف يمكن أن تحتفظ وحدة الإنسان في حضوره قوة مضادة، أو جوهر مضاف.

وحين اعترض «ستيلنجفليت» على أن الافتقار إلى دليل على الجوهر اللامادي في الإنسان يحطم الاعتقاد في الخلود، رد لوك على ذلك بفصل المشكلتين إحداهما عن الأخرى. فحتى لو كان جوهر الروح لاماديًّا، فإنها تبقى مع ذلك خالدة. ولكي يدعم لوك هذا الادعاء، أضفى معنًى خاصًّا على الخلود، فجعله إعادة يقوم بها الإله لنفس الظروف السائدة في هذه الحياة. وهذا معنى لاميتافيزيقي. ووصفي تمامًا، يهيب بقدرة الإله دون استخدامه من أجل برهان استنباطي، أو دون اللجوء إلى أي نظرة محددة عن الطبيعة الجوهرية للإنسان. فإذا أخذنا الوصف المحايد من الوجهة الميتافيزيقية للإنسان بأنه «شيء مادي مفكر» (سواء أكان الفكر قوة أم جوهرًا متميزًا)، فإن الإله يستطيع أن يمنح هذا الشيء حياة جديدة بعد انقطاعه بالموت _ والخلود شيء غير قابل للبرهان، ولكنه يستند على اعتقادنا في قدرة الإله بوصفه رب الحياة.

وإذن، فقد كان لوك متأهبًا بما فيه الكفاية -إذا دعته أغراضه الديالكتيكية- للإهابة بقدرة الإله. ولكنه فعل ذلك ليثبت احتمالية الاعتقاد في الخلود، لا بدافع من رغبته في صياغة برهان استنباطي. وبعد أن طرح جانبًا الميتافيزيقيا العقلية عن الإنسان بما فيها من ثنائية حادة، وباستخدامها الاستنباطي للإله، لجأ إلى المذهب الظاهري. وكان لوك منضمًّا انضمامًا وثيقًا إلى الديكارتيين في المعرفة إلى درجة لم يكن يستطيع معها المجازفة بارتياد الطريق إلى دراسة تجريبية- ميتافيزيقية للإنسان. وبدلًا من أن يتخذ التناول الواقعي للمسألة، ركز على النتائج الظاهرية لنظريته في المعرفة.

والسبب الذي جعل لوك راضيًا بمعرفته البرهانية عن وجود الإله، وبمعرفة احتمالية فحسب عن الخلود- هذا السبب يصدر عن الدور الذي يقوم به كل من الموضوعين في نظريته الأخلاقية. فهو يعتقد أن القضايا الأخلاقية الأساسية يمكن أن يبرهن عليها برهانًا لا يقل صرامة عن القضايا الرياضية، ولكن مع هذا الاختلاف وهو أن الأخلاق تتخذ أساسها الوجودي في المشرع والفاعل

الأخلاقي، ومن ثم فإن الأخلاق تتطلب برهانًا محددًا على وجود الإله، الذي هو مصدر القانون. والخلود أيضًا مطلوب، إذ ينبغي أن نكون متأكدين من حياة أخرى نحاسب فيها على مسؤوليتنا الشخصية، ونُجزى الجزاء المناسب. بيد أن هذا الاعتقاد يقوم على معرفة سابقة بوجود المشرع الإلهي، وبالتالي يمكن أن يكون اعتقادًا مرجحًا إلى حد بعيد. وقد كان إحجام لوك الواضح عن الحديث عن الخلود إلا بوصفه امتدادًا بسيطًا أو إعادةً لأحوال الوجود الراهن- هذا الإحجام يتحكم فيه رأيه الأخلاقي الأولي عن الخلود، فهو يعتقد أن المسؤولية يمكن أن تخفف إذا ركزنا على حالة جديدة للحياة تختلف اختلافًا ملحوظًا عن الظروف التي نقوم فيها الآن بأفعالنا.

وكانت مطالعات لوك الواسعة للفلسفات الفقهية لكل من سواريز Suarez وبوفندورف Pufendorf وهوكر Hocker وساندرسن Sanderson قد هيأته لاعتناق نظرة تأليهية وإرادية voluntarist للقانون الطبيعي، فهو ينظر إليه بوصفه تعبيرًا عن إرادة الإله، كما أرجع ما فيها من إلزام إلى الحق الذي تتمتع به قوة عليا تأمرنا لكي نفعل شيئًا ما. ولكنه أشار أيضًا إلى خطر التعسف في توكيد الإرادة الإلهية، ومن ثم فقد قال إن الإله هو المصدر الفعال أو السببي للقانون الطبيعي، على حين أن مصدره الحدي أو المجسد هو طبيعتها نفسها. والقانون الأخلاقي «طبيعي» بمعنى مزدوج: من حيث إننا نعرفه بالنور الطبيعي المستمد من الحس والعقل، ومن حيث تعبيره عن قواعد تتوافق مع طبيعتنا. «فنحن نستطيع أن نستنبط المبدأ، وقاعدة محدودة لواجبنا من تركيب الإنسان نفسه ومن الملكات التي زود بها»[136]. وفضلًا عن ذلك، أبرز لوك أهمية هذه الحقيقة النفسية هو أن الإرادة تستميلها بقوة دوافع اللذة والألم، ومن دون هذه الدوافع لن تكون لمعرفتنا بالمعيار الإلهي وبطبيعتنا العاقلة أي تأثير عملي. وهو يرى في هذه العوامل من لذة وألم وسيلة من وسائل الإله لاجتذاب اهتمامنا وللتمسك بولائنا لأوامر القانون الطبيعي. ومع ذلك فإن لوك لم يكمل قط توليفه الأخلاقي بين الإله كمصدر للقانون والإلزام وبين الجاذبية القاهرة للألم واللذة، فترك الباب مفتوحًا لانفصال الأخلاق الفعلي عن الإشارة إلى الإله، وهذا ما فعله هيوم وأصحاب مذهب المنفعة.

(3)

الألوهية اللامادية عند باركلي

استغرق جورج باركلي (1685- 1753) في أثناء طلبه للعلم في كلية ترينيتي بدبلن، في قراءة لوك ونيوتن، وديكارت وملبرانش. وكانت مطالعاته يحددها اهتمام ديني في البحث عن علاج ضد نزعة بيل الشكاكة، ومادية هوبس، والنزوع إلى الإلحاد، وتدهور الدين تدهورًا عامًّا في مستهل القرن الثامن عشر بوصفه عاملًا اجتماعيًّا مؤثرًا. واتجاهه الرئيس وهدفه من مؤلفاته هو على حد تعبيره «النظر في [الله]، وفي [واجبنا]»[137]. وكان أشد ما يحير باركلي هو أن أقدر الفلاسفة الألوهيين في القرن السابق كانوا عاجزين عن تفنيد مذهبي الشك والإلحاد تفنيدًا شافيًا، ولهذا استمرا في ازدهارهما كأقوى ما يكون الازدهار. وخطر له أن سبب هذا العجز عند أصحاب مذهب الألوهية هو أنهم قبلوا مقدمة يشتركون فيها مع خصومهم هي: حقيقة المادة. والحل الحاسم لهذه المسألة هو التخلص من هذا الافتراض المشترك عن المادة.

لم يكن إنكار أسقف كلوين للمادة راجعًا إلى نزوة عقلية، أو إلى هروب غريزي، أو حتى إلى نفور ممارسة وظائفه الجسدية (كما ذهب إلى ذلك حديثًا أحد أنصار التحليل النفسي)، فالأحرى أن هذا الإنكار قد نشأ عن تقدير سديد للموقف الفلسفي المعاصر الذي واجه فيه كثير من أصحاب العقول النبيلة طريقًا مسدودًا فيما يتعلق بحقيقة المعرفة وحقيقة الله. ولكي نفهم كيف يمكن أن يكون إلغاء المادة هو الحل الوحيد، علينا أن نتأمل طويلًا تعريف باركلي لها:

«يعتقد الفلاسفة -في شيء من الابتذال- أن الصفات المحسوسة قائمة في جوهر ساكن ممتد، غير مدرك، يسمونه «المادة»، ويعزون إليه بقاء طبيعيًّا، خارجًا على كل الموجودات المفكرة، أو متميزًا عن الوجود كما يتصوره أي عقل مهما يكن شأنه، حتى ولو كان العقل الأبدي للخالق، الذي يفترضون أن فيه الأفكار ذات الجواهر الجسيمة التي خلقت بواسطته، هذا إذا سمحوا لها بأن تخلق على الإطلاق.. والمسألة بين الماديين وبيني ليست هي ما إذا كان للأشياء وجود واقعي خارج عقل هذا الشخص أو ذاك، ولكن ما إذا كان لها وجود مطلق متميز عن الوجود الذي يتصوره الله، وخارجي عن العقول جميعًا»[138]

وإذا كانت المادة شيئًا مجهولًا، ومع ذلك يوجد «بصورة مطلقة» أو بمعزل عن أي علاقة بأي عقل، ترتبت على ذلك نتيجتان لا محيص عنهما:

(1) ثمة واقع نؤكد وجوده ولكنه متعذر تمامًا على فهمنا.

(2) هذا الكيان الواقعي يوجد بمعزل عن أي اعتماد على على الإله أو العقل الخالق الأول. وعن النتيجة الأولى ينشأ مذهب الشك، إذ إنها تضع الطبيعة الحقيقية للأشياء المحسوسة بحيث يستحيل علينا إدراكها تمامًا. وتؤدي النقطة الثانية إلى النزعة الطبيعية وإلى الإلحاد. وقد كان من الممكن

أن يتحدى لوك الاستدلال الأخير، وكان من الممكن أن يرد عليه باركلي أيضًا بأنه لا يملك الأساس الصحيح في فعله ذاك. فما دامت طبيعة هذا الجوهر المادي تظل غير قابلة للمعرفة، فلن توجد لدينا وسيلة لإثبات أن لها علاقة حقيقية بالاعتماد العلي على الإله بأكثر مما يكون لها من علاقة إدراك مع عقلنا. فإذا سلمنا بحقيقة المادة وفق هذا التعريف، لم تكن ثمة وسيلة للتغلب على مذهب الشك أو على تقديم برهاني على الاعتماد السببي للعالم المحسوس على العلة الأولى.

وكانت أمام باركلي طرائق متباينة مفتوحة لتناول هذه المسألة، فقد كان من الممكن أن يتحدى التعريف المقبول للمادة، وأن يقترح تعريفًا آخر يجمع بين واقعية المادة وقابليتها للمعرفة بواسطة العقل الإنساني، واعتمادها العلي على الإله. وكان عليه إذا أراد أن يتبع هذا السبيل أن يرفض الافتراض الذي وضعه لوك وديكارت عن الموضوع المباشر للعقل، وهذا أمر لم يكن باركلي على استعداد لفعله. وبدلًا من ذلك، تقبل المفهوم الشائع عن العقل والتعريف المعهود للمادة، ثم أثبت خلو هذا التعريف الأخير من المعنى داخل إطار المفهوم الأول؛ لأنه لو كانت صفات الأشياء هي نفسها أفكارًا، فإنها لا يمكن أن تستقر في موضوع غير مدرك، وهذا الموضوع الساكن لا يمكن أن يؤثر في العقل الإنساني لكي يكشف عن نفسه. ومن ثم لا مبرر لافتراض جوهر مادي غامض يضاف إلى صفات الحس. فنحن نجرب الأشياء المحسوسة، ولكنها شيء واحد هي والأفكار أو صفات الحس، دون أن يبقى من ذلك شيء. والعالم الواقعي هو عالم الأشياء المحسوسة، لا عالم الجواهر المادية المجهولة. وما دمنا نعرف الأشياء المحسوسة كما نعرف أفكارنا معرفة شاملة يقينية، فإن قضية مذهب الشك تختفي باختفاء المادة.

ورأس الحربة في الهجوم على المادة هو ما يسميه باركلي بمبدئه الجديد عن المعنى الوجودي. فبدلًا من أن يبحث المبدأ الأول لفلسفته في عالم الماهيات العقلي، فإنه يتلمسه في اتجاه وجودي، وإن لم يزل محصورًا في سياق المعرفة. وينص «المبدأ الجديد» على أن هناك جبهتين للوجود: جبهة الأشياء المحسوسة المدركة أو الأفكار، وجبهة إدراك الجواهر اللامادية المدركة أو العقول. والأفكار أشياء ساكنة تمامًا ولا جوهرية ولا وجود لها إلا بوصفها موضوعات في العقل المدرك ومن أجله. وهذا العقل هو وحده الجوهر الحقيقي والفاعل الذي يتمتع بالقدرة على الإرادة والإدراك.

وبسبب هذا التعارض بين الأفكار والعقول يستنتج باركلي أنهما مجرد جهات مبهمة في الحديث عن الوجود. «وحين يقول «إنها توجد» و«إنها معروفة». وما شابه ذلك، ينبغي ألا تظن أن هذه العبارات تدل على شيء مشترك بين الطبيعتين. فلا شيء متشابه أو مشترك بينهما»[139]. وهو على أهبة الاستعداد للتضحية بوحدة المماثلة في حمل الوجود حتى يتمكن من وضع برهان مقنع على خلود العقل... فإنه إذا كان العقل يوجد بطريقة تختلف عن طريقة وجود الجسم (الذي هو شيء محسوس)، فإن العقل لا يعتمد بحال من الأحوال على الجسم، ومن الممكن أن يبقى بعد انحلاله. والزمان بتأثيره الذي يبلي الأشياء المحسوسة، يمكن أن يرد إلى نتائج الأفكار، بحيث يترك العقل دون أن يؤثر فيه. وكذلك، يمكن أن يكون الامتداد مجرد موضوع للعقل، لا جوهره. ومن ثم كانت النفس الإنسانية جوهرًا غير ممتد، وغير منقسم، ويتمتع بوجود خالد لا يعتريه التغير.

وإلى هذه النقطة، يبدو أن «المبدأ الجديد» يغلق على عالم العقول المتناهية وأفكارها إغلاقًا تامًّا بحيث لا يستطيع الإله أن يدخل إليه على سبيل التلطف والفضول.

والواقع أن بعض الدارسين لباركلي زعموا أن الإله مجرد فكرة لاحقة، أو تذييل ورع لفلسفته. بيد أن كراسات باركلي في أثناء طلبه للعلم تشهد بأنه كان يربط دائمًا بين مبدئه الجديد وبين المشكلات الأساسية في مذهب الألوهية، وكان هدفه هو أن يصف معرفتنا بالعالم المحسوس على نحو يؤدي بنا مباشرة، وبالضرورة إلى وجود إله متعال، أو عقل لامتناه[140]. وقد شرع في إثبات أن بعض الصعوبات التي لا حل لها تصادقنا في تحليل المعرفة إن لم نسمح بوجود الإله. ومن الأمثلة الرئيسة على هذه الصعوبات: دوام الموجودات الخارجية، معيار الواقع، العلاقة بين الآراء العلمية والدينية عن الكون المحسوس.

وعقيدتنا المألوفة هي أن العالم المحسوس يتمتع بنوع مستمر غير منقطع وخارجي من الوجود، وأن الموضوع لا ينبض خارجًا من الوجود أو داخلًا فيه مع إيقاع أفعالنا الفردية المتعلقة بإدراكه. وزهرة التيوليب الهولندية لا تتوقف عن الوجود حين أغمض عيني، كما أن نظرتي التالية إليها لا تعني خلقًا جديدًا لها في الوجود.

ومع ذلك فإن هذا النوع من الوجود غير المنقطع يبدو نتيجة حتمية لو أن «وجود» الشيء المحسوس، هو نفسه وجوده بوصفه شيئًا يدركه العقل. وهذه المشكلة وإجابة باركلي عليها يعبر عنها أدق تعبير هذا الحوار بين مسيو فوكس ومستر لزلي بول:

«كان هناك شاب، قال ذات مرة: «لا شك أن الإله يرى

من الغرابة بمكان أن يجد هذه الشجرة مستمرة في الوجود

في الوقت الذي تخلو فيه الساحة من كل إنسان».

- سيدي العزيز.. إن استغرابك هو الغريب-

فأنا دائمًا موجود في الساحة،

ولهذا سوف تستمر الشجرة في الوجود

طالما لاحظها

المخلص،

الإله»[141].

والطريقة الوحيدة للتوفيق بين النظرة اللامادية إلى الأشياء المحسوسة وتأكد النظرة الطبيعية من دوام الأشياء هي التفرقة بين ثلاثة أنواع من المدركين: الذات، والعقول المتناهية الأخرى، والعقل اللامتناهي. فما لا أدركه الآن قد يكون موضوعًا لإدراك عقل إنسان آخرِ. ومع ذلك فإن باركلي

الذي ارتاد كهف دنمور في إيرلندا، وتأمل تكوين الغابات المتحجرة وبلّورات الملح، كان على وعي تام بأن كثيرًا من الأشياء المحسوسة تعيش مراحل طويلة من الزمان دون أن تكون الأشياء المحسوسة مدركةً فعلًا في كل الأزمان بواسطة عقل أزلي إلهي. ودوامها وخارجيتها مضمونان ضمانًا كافيًا ممن خلال حضورهما الموضوعي في عقل الإله دون افتراض أي كيان مادي.

ويصعد باركلي صعودًا ديالكتيكيًّا آخر إلى الله من سؤال: كيف نحافظ على التفرقة بين الواقع والخيال، بين الوجود الذي نتحقق صدقه، والافتراض؟ وقد يبدو أن «المبدأ الجديد» يعمل على تدعيم الذاتية الصرفة، بإعارته الوجود الواقعي لأي فكرة تخطر على عقلنا. بيد أن النزعة اللامادية تدرك اختلافًا نفسيًّا بين أفكار الحس وأفكار الخيال، فالأفكار الأولى أشد حيويةً وتميزًا وثباتًا واتساقًا، على حين أن الأفكار الثانية ضعيفة بالقياس إلى الأولى ومهوشة وغامضة وغير مستقلة. ويعي الإنسان بنفسه بوصفه مسيطرًا على أفكار الخيال التي تتجمع وفقًا لإملاء إرادته. أما فيما يتعلق بأفكار الحس، فإن العقل الإنساني يكون سلبيًّا في المقام الأول، كما تكون إرادتنا عاجزة عن تخصيص مضمونها؛ ذلك لأنها تأتي إلينا من مصدر خارجي، وتقوم التفرقة النفسية على تفرقة أنطولوجية للأصل: الصور من صنعنا، على حين أن إدراكاتنا الحسية تُعطى لنا من مصدر آخر. هذا المصدر الخارجي لا يمكن أن يكون المادة (لأنها غير موجودة)، أو عقل متناه آخر (إذ يتطلب الأمر قوة لامتناهية لتمدني بالعالم المحسوس كله). ومن ثم فإن الأصل المناسب الوحيد لأفكار الحس هو عقل لامتناه موجود على الحقيقة. والتأسيس النهائي لأفكار الحس في الله يزودنا بمعيار للواقع يمكن أن يتفق عليه الرجل العادي وصاحب النزعة اللامادية الفلسفية على حد سواء.

وأخيرًا، يقوم باركلي بتحويل الصراع القائم بين العلم الميكانيكي وبين النظرة الدينية في مصلحة هذه النظرة الأخرى. فهو يعترف بقدرة الفيزياء الرياضية التامة على الربط بين ظواهر الطبيعية تحت قوانين عامة، ولكن يصر- إصرارًا أقوى من نيوتن نفسه- على التفرقة بين القوانين الميكانيكية والعلل الواقعية الكافية.

فالقوانين الطبيعية العلمية ليست علية ولا ضرورية بالمعنى المحدد لهذين اللفظين؛ فهي لا تعبر عن العوامل العلية في الطبيعية، بل هي أوصاف رياضية للتضايفات الثابتة بين الأشياء المحسوسة أو الأفكار المحسوسة أو الأفكار الساكنة. وثمَّ تسلسل منتظم من حادث محسوس أو فكرة إلى حادث آخر أو فكرة أخرى، غير أن مثل هذه الحوادث تخلو تمامًا من القوة العلية ولا تنطوي على أي عملية للإنتاج الفعلي. ومع أن نيوتن نفسه (على خلاف أتباعه) قد يسلم بهذا التفسير للقوانين «الميكانيكية»، إلا أنه قد يضيف أن فلسفته تستطيع مع ذلك الوصول إلى معرفة بالعلة الكافية الكلية، أعني بالإله. أما إجابة باركلي فهي أن هذه المعرفة لا تحصل عن طريق المنهج العلمي الذي يقتصر من حيث المبدأ على دراسة الأشياء المحسوسة غير العلية في تضايفاتها الكمية، وإنما تحصل بواسطة المنهج الفلسفي البحث. وهذا المنهج يقوم على «المبدأ الجديد» الذي يصل بنا إلى العلل الفاعلة الحقيقة أو العقول، وبالتالي إلى العلة الأولى للطبيعة بأسرها.

وتعد الجاذبية وغيرها من القوى المستخدمة في التفسير العلمي مبادئ للمعرفة، لا مبادئ للوجود. فباركلي كل فاعلية علية من القوانين الطبيعية والحوادث؛ لكي يحول دون أي خلط من شمول

الألوهية pantheistic بين الله والطبيعة مفهومة على أنها كائن نشط يحتوي في باطنه على كل علية، وكذلك ينكر الضرورة العلية الماهوية للربط بين الحوادث الطبيعية؛ وذلك حتى لا يذهب الظن إلى أن «الطبيعة شيء آخر غير تدبير إرادة الإله الحرة»[142]. ويدافع باركلي -ضد اسبينوزا- عن حضور السمات الشخصية من عقل وحرية وإرادة في الله؛ لأن الكائن الروحي أو «الشخصي» هو وحده الذي يمكن أن يكون علةً وفاعلًا حقًّا. وتأكيد أن الأشياء المحسوسة أو الأفكار معلولة، معناه ضمنًا تأكيد أنها تعرض على عقولنا بواسطة فاعل عاقل حر؛ لأن فاعلًا أعمى مقيدًا يتناقض في سياق يتعلق فيه الفعل بتوصيل الأفكار. أما أن الإله عقل شخصي لامتناه، فيلزم عن الشروط المطلوبة لإنتاج مجموع الأشياء المحسوسة في تنوعها وانسجامها، وإنتاج القوانين الطبيعية. وهذه الأخيرة هي الوسائل الثابتة الوحيدة التي اختارها الإله لتوصيل أفكار الحس إلى عقولنا. ويستطيع الناس بتأمل هذه العلاقة السببية بين الله والطبيعة أن يتعلموا النظر إلى حوادث الطبيعة بوصفها لغة الله، والرموز التي يتصل عن طريقها بالعقول المتناهية، ليكشف لها عن حضوره الشخصي، وخيريته، وعنايته الإلهية الدائمة.

وتهدف فلسفة اللامادية التجريبية إلى تكامل المفهومين العلمي والديني للطبيعة، وبذلك تقدم إجابة على النقد الموجه ضد البحث العلمي الحديث الخاص بتركيز العقل الإنساني على الحوادث الطبيعية إلى درجة استبعاد الإله استبعادًا كاملًا من مجال النظر. فالمسألة هي تربية الذكاء الإنساني؛ لكي يصبح متجاوبًا مع مستويات عديدة من الدلالة في الطبيعة نفسها. وربما اتفق باركلي مع نيومان وكولريدج على أن العامل الحاسم هو المدى التفسيري للوعي الذي يتناول به الإنسان دراسة الأشياء الطبيعية.

«وهكذا سوف ترى وتسمع، الظلال البديعة، والأصوات الواضحة التي تنبعث من اللغة الأبدية، اللغة التي يعبر بها الله ليعلمنا منذ الأزل أنه في الكل، وأن الكل فيه».

والتحدي الذي يلقاه العقل في العصر العلمي هو أن يتعلم النظر إلى العالم الطبيعي بوصفه نموذجًا باطنًا للحوادث المحسوسة والقوانين، وبوصفه مظهرًا theophany، أو تجليًا للإله على حد سواء. ومن خلال هذا التناول المتعدد، يمكن أن يتطور الاتحاد الوثيق المثمر بين النظرة العلمية والنظرة الفلسفية الدينية إلى الأشياء الطبيعية بوصفها علامات ولغة الإله، وتأكيدًا لعنايته الإلهية، وفعله المقتدر إزاءنا.

ولم يكن باركلي يتباهى بأنه قارب بين العلم والفلسفة الألوهية فحسب، بل بأنه جعل مذهبه الألوهي الفلسفي متصلًا بتفكيرنا العادي أو استمرارًا له. فهو يؤكد أن أدلته المتعددة على وجود الإله تضرب بجذورها في تجربتنا اليومية للأشياء المحسوسة، وأنها تتقدم على نحو يمكن أن يدركه في يسر أي إنسان يقظ، ومع ذلك فإنها تصل إلى الإحكام البرهاني. وقد يكون من الأدق أن نقول إن نقطة بدايته من أفكار الحس لا تتفق مع الاعتقاد الشائع إلا بعد أن يخضع هذا الاعتقاد الأخير لعملية تطهير وإصلاح لامادية عنيفة. ومحاولته لإيجاد أساس مشترك لكل من التدليل الشائع والفلسفي على الإله محاولة تدعو إلى الإعجاب، ولكنها تفشل في احترام جانب رئيس من النظرة العادية إلى الأشياء المحسوسة، ألا وهو أنها توجد في فعليتها الخاصة بها، لا على أنها مجرد

موضوعات لإدراكنا الحسي. وفي هذه النقطة الحرجة، وجد باركلي نفسه مرغمًا على التمييز بين الطريقة التي يتحدث بها العوام، والطريقة التي يفكر بها الفلاسفة. بيد أن هذا الصراع ينطوي على أكثر من هذا الإلغاز اللغوي الذي يوضع في نصابه الصحيح حين نطبق الافتراض اللامادي على حديثنا. ففي أغوار هذه المسألة، ثمة اقتناع بأن الأشياء لا تُظهر نفسها على أنها موضوعات مجهولة للإدراك في المقام الأول، بل على أنها موجودات تتمتع بفعل للوجود خاص بطبيعتها. وهكذا يفشل «المبدأ الجديد» في احتواء المعنى الأساسي للوجود، كما أنه لا يستطيع أن يهيب بأي نتائج مضادة لهذا المعنى ليرفع الفشل. ولما كان الإدراك الأساسي للأشياء المحسوسة بوصفها موجودة لا يشترط أن يكون فعل الوجود معلولًا لطبيعة الأشياء المحسوسة، كان من الممكن أن ترد النزعة الواقعية الوجودية الاعتبار للعالم المادي دون أن تتحول إلى مذهب طبيعي مادي، أو إلى الإلحاد.

وأيًّا كان الأمر، فإن نزعة باركلي اللامادية لا تفند بالبرهان هذه الفلسفة أو تلك. والحجج التي يسوقها على وجود الله حجج ديالكتيكية تتوقف على تسليم المرء «بالمبدأ الجديد» بوصفه نظرية شاملة لمعاني الوجود. أما العلاقة الدقيقة بين «المبدأ الجديد» وحقيقة وجود الله، فلم تتضح قط، إذ تعرض حقيقة وجود الله على أنها نتيجة للمبدأ الجديد تارة، وعلى أنها افتراض سابق يجعلها مناسبةً لتجربتنا تارة أخرى. ومن أمثلة ذلك أن باركلي في معالجته لمشكلة معيار الواقع، يسلم بوجود أمثلة يختفي فيها التباين بين أفكار الحس وأفكار الخيال. وهناك صور خيالية كثيرة أشد حيويةً وثباتًا من الإدراكات الحسية[143]. وهذا معناه أنه من دون الأساس الأنطولوجي لاختلاف في الأصل بين الإدراكات الحسية المستمدة من الإله، والصور المستمدة من الإنسان، تصبح النغمات النفسية عقيمة لا تنتج شيئًا. ولكن، ينبغي حينذاك افتراض وجود الإله افتراضًا مسبقًا إذا أراد «المبدأ الجديد» تفسير تجربتنا على نحو متكافئ. فهناك إذن علاقة دائرية مستترة بين «المبدأ الجديد» وحقيقة وجود الإله، إذ يستخدم كل منهما أساسًا للآخر في مراحل مختلفه من التحليل.

ويعلن باركلي أن هناك «مبدأين عظيمين للأخلاقية هما: وجود إله، وحرية الإنسان»[144]، فهو ينظر إلى القانون الأخلاقي -مثله مثل لوك- لا على أنه قانون شخصي، بل على أنه إعلان عن إرادة الإله، ونداء من الشخص اللامتناهي إلى الأشخاص المتناهين في استخدامهم للحرية. وغاية الوجود الإنساني المشاركة في حياة الإله الأبدية بأقصى ما يستطيعه الإنسان من قدرة. وليس من الضروري أن تكون السعادة والواجب في صراع؛ إذ إننا نبلغ السعادة في أداء واجبنا، أعني في البحث عن الغاية التي وضعها الإله للطبيعة الإنسانية.

«الله هو وحده صانع الأشياء جميعًا والحافظ عليها. ومن ثم فإنه بالحق الذي لا يعتريه أدنى شك، المشرِّع لهذا العالم، والجنس البشري ملزم بكل روابط الواجب والمصلحة على الخضوع لقوانينه.. وعلى هذا فإن الإله لم يدبر الخير الخاص لهذا الإنسان أو ذاك، أو لهذه الأمة أو تلك، أو لهذا العصر أو لغيره، بل إنه يريد الرفاهة العامة للناس كافة وللأمم جميعًا، ولعصور العالم كلها، وهذا ما ينبغي أن تشارك فيه الأفعال المتضافرة لكل فرد»[145].

وفي هذه الفكرة الرئيسة فكرة «الأفعال المتضافرة»، يدمج باركلي فلسفته الأخلاقية بميتافيزيقاه. فالوصول إلى كمال العقول المتناهية يكون بمثل تلك الأفعال المشتركة المنسجمة الخليقة بالكائنات الشخصية التي تشارك مجتمعه في الوجود الصادر عن العقل اللامتناهي. وتهبط مدينة الله من السماء إلى الأرض في حيوات الرجال الذين يستجيبون في امتنان إلى «أبي» الطبائع الروحية جميعًا، والذين يشيعون في علاقاتهم الاجتماعية إحساسًا عائليًّا بالاحترام والمسؤولية تجاه الآخرين داخل المجتمع العظيم الذي يضم الناس جميعًا.

(4)

هيوم: الحد الأدنى الشاك من مذهب الألوهية التجريبي

كان ديفيد هيوم (1711- 1776) معنيًّا بمشكلة الله عناية لا تقل عمقًا عن عناية باركلي، ولكن من الطرف المضاد، وكان هذا المفكر الإسكتلندي في أقصى حالات رد الفعل ضد تربيته الكالفنية الصارمة، وضد فكرة «القدر المكتوب» predestination، وكان غرضه هو أن يعزل الدين، أو ما أُطلق عليه في جفاء اسم «الخرافة المستقرة»- عن أي سيطرة فعالة على الحياة الأخلاقية للفرد وللإنسان الاجتماعي. وقد وجد ذخيرة كبيرة في كتابات شيشرون وبيل الشكاكة، وكذلك في النزعة الطبيعية التي نادى بها بيكون وهوبس. وهو يتفق مع هؤلاء الكتاب في أنه لا يمكن أن تقوم معرفة برهانية عن الله، ولكنه لم يشاطرهم موقفهم في استبعادهم للاعتقاد في الإله إلى المجال الخارق للطبيعة تمامًا. وبدلًا من ذلك حاول أن يضع الحد الأدنى من مذهب الألوهية الفلسفي الذي يكفله المنهج التجريبي. وهكذا اتخذ موقفًا وسطًا بين لا أدرية بيكون وهوبس الفلسفية التامة، وبين جهود لوك وباركلي لتقديم برهان على وجود الله، وعلى الأخلاق التأليهية.

(1) لا معرفة برهانية عن الله: وُجد بين مذكرات هيوم المبكرة سلسلة من الأسئلة التي وضعها «بيل» فيما يختص بأسس مذهب الألوهية[146]. وكان هيوم يبحث عمَّ إذا كان من الممكن إثبات أن أصل العالم صادر من الله إذا أمكن تصور المادة بوصفها تتمتع بحركة طبيعية خاصة بها. ويتضمن هذا السؤال سؤالًا آخر يتعلق بالحاجة إلى افتراض علة للحركة، وإمكان الاستدلال بطريق العلة من الحركة الطبيعية إلى الموجود الأبدي. ورجع هيوم أيضًا إلى كتاب الأسقف فينيلون Fénelon «بحث عن وجود الله وصفاته» (1713)؛ لكي يحيط بالحجج الديكارتية. غير أن هذه الأدلة لم تقنعه؛ لأنه كان متفقًا مع لوك على الأصل التجريبي لفكرة الله من ناحية، ولأنه كان يشك في إمكان إقامة أي برهان وجودي أو سببي من ناحية أخرى.

ولا تستثني فكرة الله من القاعدة التجريبية التي ترجع أفكارنا جميعًا إلى انطباع حسي أصيل. «تقوم فكرة الله من حيث إنها تعني كائنًا عاقلًا حكيمًا خيرًا إلى ما لا نهاية- من تأمل عمليات عقلنا، ومضاعفات تلك الصفات من الخيرية والحكمة إلى غير حد»[147]. ولم يكن هيوم أكثر نجاحًا من لوك في تفسير قدرتنا على زيادة أو توسيع أفكارنا وراء الحد المتناهي. والجهة الوحيدة التي اهتم منها بمشكلة اللانهاية كانت ترتبط بالمفارقات الرياضية للتقسيم اللامحدد، بيد أن هذا لم يكن هو النوع المقصود من اللانهاية في محمولاتنا عن الله. وبدلًا من ترديد حجج لوك التي ساقها ضد النزعة الفطرية innatism والأدلة الأولية a priori القائمة عليها، استخدم هيوم الأصل التجريبي لفكرة الله استخدامًا أصيلًا إلى أقصى حد، وذلك لكي يوجه نقدًا جذريًّا لوظيفة الإله في المذاهب العقلية. وكان الهدف الخاص من هجومه هو تبرير ديكارت للإحساس، ونزعة ملبرانش الاتفاقية، وإهابة اسبينوزا وليبنتس بقدرة الإله السببية.

فإذا كانت فكرة الإله مبنية من معطيات خبرتنا، اعتمدت قيمتها على صحة مصادر خبرتنا الأولية. وحين تشكك ديكارت في الثقة في الحواس، وهي مصدر رئيس من مصادر خبرتنا، حطم إمكانية الإهابة بالإله بوصفه ضمانًا للإحساس. ويوجه هيوم اعتراضين على الاستخدام الديكارتي للصدق الإلهي لكي يستعيد الثقة في الإحساس[148]. فإذا كان الله يظاهر الحواس، كان لا بد أن تكون منزهة عن الخطأ، وألا تسمح بالأوهام التي يزدهر عليها مذهب الشك. وفضلًا عن ذلك، فإن مجرد الشك في وجود العالم الخارجي، يسد الطريق دون إثبات وجود الله أو صفاته. وأيًّا كان الأمر، فإن اعتراض هيوم الأول يفترض أن الإرادة الإنسانية ليست حرة، وأنها لا تمارس أي تأثير في الأحكام التأويلية القائمة على الإدراك الحسي. وما دام ديكارت يفسر الخطأ على أساس الحرية، فإن هذا النقد غير كاف بذاته.

والاعتراض الثاني يشير إلى خط التقسيم بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، مادامت حجة هيوم هي أنه لا بد من وجود بينة ما في خبرتنا الحسية لضمان أي حكم وجودي، أو حمل الكمالات على الله. وينبغي لكل استدلال على الإله -لكي ينطوي على معنى من الناحية الوجودية- أن يتخذ نقطة بدايته من الخبرة الحسية، وهذه بدورها لا يمكن تبريرها على أساس الصدق الإلهي دون الوقوع في الدور.

وهجوم هيوم على النزعة الاتفاقية جزء لا يتجزأ من نقده العام للعلية. ويمر إنكاره لفكرته التي تقول: إن فكرتنا عن القوة العلية مستمدة من مصدر موضوعي بمراحل ثلاث، يعتمد في المرحلتين الأوليين اعتمادًا شديدًا على رفض ملبرانش للعلية الثانوية. ففي البداية يستبعد هيوم الأجساد المادية بوصفها المصدر معتمدًا على رأي ملبرانش والتجريبيين القائل بأن الامتداد الساكن (أو الجامد) لا يمكن أن يعطي أي فكرة عن قوة فعالة، ثم يلجأ إلى تحليل ملبرانش لحياة الإنسان الباطنة؛ ليبين أن لوك وباركلي مخطئان حين يرجعان فكرة القوة العلية إلى تجربة مزعومة عن المجهود الإرادي. وفي المرحلة الثالثة، يفند هيوم محاولة ملبرانش لتأسيس المعرفة بالقوة العلية في الإله. فعلى الرغم من أن الإله قد يكون علة حقيقية، إلا أن عقولنا من الضعف بحيث لا تستطيع أن تستمد فكرتها عن العلة من أي ملاحظة مباشرة للطريقة الإلهية في الفعل. أما فيما يتعلق بالتفسير الوحيد للحوادث مجرد حكاية خرافية، وقصة جذابة متسقة تند تمامًا عن قدرتنا على التحقق من صدقها. وهناك أيضًا نتيجة أخلاقية خطيرة لهذه النظرية، ففي حالة الإرادة الإنسانية لا تتوقى نعوت ملبرانش اللفظية تلك الحقيقة؛ وهي أن النزعة الاتفاقية تجعل الفاعل السببي الوحيد الذي هو الإله، مسؤولًا عن الأفعال الإنسانية الشريرة، وعن الشر في العالم.

والآن، ها هو ذا هيوم في مركز يسمح له بتوسيع نطاق نزاعه اللاعقلي ليشمل إهابة اسبينوزا وليبنتس الحاسمة بقدرة الإله اللامتناهية. ويرد هيوم على ما يذهبان إليه من أننا نعرف على الأقل أن إرادة الإله قادرة قدرة شاملة، وبالتالي فهي العلة الحقيقية للعالم- يرد هيوم بتفسير تجريبي خالص للقدرة الإلهية الشاملة.

«حين نقول إن فكرة موجود قادر قدرة لا متناهية -مرتبطة بكل معلول- يريده، لا نفعل في الحقيقة أكثر من أن نؤكد أن موجودًا ترتبط إرادته بكل معلول، يرتبط بكل معلول. وهذه قضية ذاتية لا

تعطينا أي بصيرة تنفذ إلى طبيعة هذه القدرة أو ذلك الارتباط. إن نظام الكون يثبت وجود عقل قادر شامل، أعني عقلًا (تصاحبه دائمًا) طاعة كل مخلوق وكائن. فلا حاجة إلى أكثر من ذلك لإقامة أساس لكل بنود الدين، كما أنه ليس من الضروري أن نكوِّن فكرة متميزة عن قوة الكائن الأسمى وطاقته»[149].

ومن الواضح أن هيوم يحاول الآن دون استقصاء هنا عما إذا كان النظام الكوني يثبت وجود الإله، أو عن مضمون الدين- من الواضح أنه يحاول تقويض أسس الدور الوظيفي الذي يقوم به الإله في المذهب العقلي. وأي عبارة عن العلاقة بين الإرادة الإلهية ومعلولاتها إما أن تكون تحصيل حاصل يخلو من كل دلالة ونتائج وجودية، وإما أن يكون من الممكن ردها إلى تأكيد للربط الدائم constant conjunction دون أي اعتماد علي. فليست لدينا أي فكرة واضحة متميزة عن القوة العلية اللامتناهية في ممارستها الفعلية. ويكون من العبث إذن إثبات وجود الإله بوصفه علة ذاته، أو إقامة استنباط العالم المتناهي على مبادئ يفترض أنها تنظم العلية الإلهية. وهكذا وضع الإله -على نحو قاطع- عبر قدرة العقل الإنساني على إقامة استدلال أولي ينتقل من العلة الأولى إلى عالم التجربة، وهكذا أصبحت الألوهية الوظيفية في المذهب العقلي عقيمة في الفلسفة الإنجليزية نتيجة لتحليل هيوم لفكرة القدرة الإلهية.

وأخيرًا، افترق هيوم عن زميليه التجريبيين: لوك وباركلي حول إمكانية إقامة برهان بعدي a posteriori على وجود الإله يكون مستمدًّا من العالم المحسوس، واستخدم في هذه النقطة قضيتيه العامتين وهما: كل تدليل برهاني فهو لا وجودي، ولا يزيد التدليل العلي على الموجودات مطلقًا عن كونه احتماليًّا[150]. ولما كان هيوم قد حصر البرهان في التحليل الرياضي للعلاقات الكمية، فإنه لم يجد مكانًا لأي نوع من البرهنة الوجودية، لاسيما إذا أرادت هذه البرهنة تجاوز المجال الكمي متجهة صوب الإله. وهكذا يعجز البرهان على وجود الإله عجزًا مزدوجًا؛ لأنه ليس تدليلًا وجوديًّا فحسب، بل عليًّا أيضًا.

وكان على هيوم -بعد أن استبعد الأصل الموضوعي لفكرة القوة العاقلة والرباط العلي- أن يرجعهما إلى الظروف الذاتية البحتة القائمة داخل الشخص المدرك.

وموضوعات الإدراك الحسي وحدات منفصلة غير مترابطة، وإن كان من الممكن أن تتبع إحداها الأخرى في تسلسل زمن وفق نموذج معين. ومن خلال التجربة المتكررة لمثل هذا التسلسل يعتاد الخيال الرابط تدريجيًّا بين الموضوعات المتقدمة والموضوعات التالية على نحو ضروري. وهذه الضرورة لا تنشأ عن قوة منتجة، أو على اعتماد من جانب الموضوعات المترابطة على ذلك النحو، وإنما تنشأ عن قوانين التداعي الذاتية وحدها، وهي التي تؤثر في الخيال فترغمه على استدعاء حلقة من السلسلة حين تكون الأخرى ماثلة. والرابطة العلية تتألف من شعورنا بضرورة الانتقال في الفكر من موضوع إلى آخر، ولا يزال الاستدلال الفلسفي من المعلول إلى العلة مجردًا وخاويًا، حتى تقويه العلاقة الطبيعية التي يقيمها تأثير العادة وتداعي المعاني على الخيال.

ومع كل هذا الأساس النفسي الشامل لا يصل الاستدلال العلي إلى أكثر من نتيجة احتمالية؛ إذ ليس في الإمكان الوصول إلى اليقين المطلق؛ لأن العقل لا يتعامل هنا مع كائنات واقعية، وإنما ينحصر -على نحو ظاهري- في إدراكاته الحسية وعلاقاتها. ومن المحتمل أن يناظر ربطنا المألوف بين الأفكار، رابطة علية بين الأشياء الواقعية، غير أن هذا أمر لا يمكن التحقق من صدقة على الإطلاق. ومن ثم فإن الاستدلال العلي لا يعطينا إلا الاحتمال والظن، لا اليقين والمعرفة المحددة. وقد طبق هيوم هذه النتيجة تطبيقًا صارمًا على الحجة البعدية على وجود الإله، معتقدًا أنها في أغلب الظن استدلال احتمالي، وليست برهانًا بحال من الأحوال.

وقد يكون من المفيد -وقد أوصل هيوم التحييد التجريبي للإله إلى ذروته- أن نعلق على نقده ببضعة تعليقات. فهذا الموقف السلبي الذي اتخذه هيوم في تلك اللحظة الحاسمة من تاريخ الفلسفة كان فعالًا على نحو خاص؛ إذ كشف طريقة التدليل المجردة والماهوية الخالصة التي اتسم بها المذهب العقلي عن الله. وقد بين هيوم أن مثل هذا التدليل يمكن أن يكون متسقًا غاية الاتساق، وشاملًا كل الشمول، ولكن لن تكون له، مع ذلك دلالة وجودية، أو ارتباط بخبرتنا. كما أبرز في الوقت نفسه النزعة اللاأدرية الكامنة في المنهج التجريبى، حسبما طوره أسلافه من المفكرين الإنجليز. غير أن صلاحية هذا النقد للموقف العقلي المعاصر قد حصر دلالته بصورة حادة. وكان كل ما يمكن أن يستنتجه استنتاجًا سليمًا -إذا أردنا أن نقيس المسألة بمقياس صارم- هو أن المادة التاريخية المتاحة له لا تسعفه في إقامة معرفة برهانية بالله.

واستخدم هيوم الديالكتيتكي لموقف تاريخي محدود لدعم موقفه بصورة في وضوح منهجه في دحض المصادر الموضوعية جميعًا للفكرة القائلة بقوة علية عاقلة. ولا يبدو أن للعلاقة العلية أي مصدر آخر قابل للمعرفة سوى عاداتنا الذهنية الخاصة، لا يبدو ذلك حقًّا إلا داخل سياق التعريف الديكارتي للمادة بأنها امتداد ساكن، وإلا داخل التحليل الاتفاقي occasionalist للوعي المتناهي بوصفه فكرًا لاعليًّا. ويعول هيوم أيضًا على حصره للعقل داخل إدراكاته الحسية. ولما كانت هذه الإدراكات الأخيرة لا تنبئنا بشيء -وفقًا لتعريفها نفسه- عن أي شيء موجود متميز، فإن مجرد تحليلها لا يمكن أن يكشف عن التركيب الحقيقي للعقل والطبيعة الوجوديين ذلك التركيب الذي يزودنا بالأساس الميتافيزيقي لإقامة استدلال على الإله. بيد أن هيوم لا ينتقد حصره الظاهري للعقل الإنساني في انطباعاته وأفكاره الخاصة. والنتيجة الوحيدة المضمونة لديالكتيكيته هو إقراره بأن العلية الحقيقية والأساس الحقيقي للاستدلال العلي على الإله لا يمكن الحصول عليهما سواء داخل إطار مفهوم المذهب العقلي للأجسام والعقول، أو داخل مفهوم المذهب التجريبي لموضوع العقل المباشر.

وقد أدى هيوم خدمة لا شك فيها بتأكيده للدلالة الفريدة للحكم الوجودي، وللحاجة إلى أساس في الخبرة الحسية تقوم عليه معرفتنا الوجودية بأسرها. فلقد كانت البراهين الأولية a priori على وجود الإله واستخدام المبادئ الجوهرية لتحديد طبيعة العالم الفعلي تحديدًا مسبقًا. كانت هذه كلها عمليات تستند على خلط بين التدليل الرياضي والطبقة الإنسانية لتناول الوجود. ومع ذلك، فقد كان نقد هيوم للمذهب العقلي في هذه المسألة جذريًّا حسبما تقتضيه المشكلة. فقد اكتفى بملاحظة أن

المعنى الوجودي يتحقق حين ترجع أفكارنا إلى الانطباعات الحسية، أو على الأقل إلى الروابط المنهجية التي تصبح ثابتة بتداعي المعاني والعادة.

وقد رفض هيوم أن يدفع بالتحليل التجريبي إلى ما وراء «نهايات» ultimates قوانين تداعي المعاني والانطباعات الذهنية. غير أن المعنى المقصود في أحكامنا الوجودية لا يحترم مثل هذه الحدود المصطنعة؛ لأن هذه الأحكام تعبر عن فعل للوجود يزيد على مجرد حالة كونه مدركًا. وبالتالي فإن معنى الوجود لا ينحصر في موضوع الإدراك الذي تذهب إليه فلسفة هيوم، بل يخترق الحواجز ليصل إلى الشيء الذي يمارس فعل وجوده، بوصفه متميزًا عن إدراكنا الحسي له. والمعرفة الوجودية هي النقطة الدقيقة التي يكتشف عندها الإنسان أنه لكي يعرف كائنًا ما لا بد من إدراكه في غيريته، أو فعل وجوده الخاص. أما مقدمة هيوم الظاهرية، فقد أعمته عن الأساس الأخير الذي تقوم عليه قابلية المعرفة الوجودية للإحالة إلى شيء غيرها، أعني عدم قابلية إحالة فعل الوجود سواء إلى الماهية (كما يأمل المذهب العقلي) أو إلى شروط الإدراك (كما ظن المذهب التجريبي).

وقد كان تقدير هيوم للبرهان البعدي على وجود الإله أمرًا محتومًا، بالنظر إلى الآراء التي التزم بها عن العلة والوجود. فقد كان تدليله البرهاني الصارم يقوده إلى العالم الرياضي المجرد؛ لأن نظريته في الخبرة لم تكن تشمل إلا الإدراك الحسي بوصفه موضوعًا، ولا تشمل الوجود الواقعي للأشياء المادية. وهذا ما أدى به إلى اعتناق مفهوم عقلي إلى أقصى حد للبرهان.

«لا شيء قابل للبرهان، إلا إذا كان تصور نقيضه ينطوي على تناقض. وما من شيء يمكن تصوره تصورًا متميزًا ينطوي على تناقض، وكل ما يمكن أن نتصوره على أنه موجود، يمكن أن يكون لا موجودًا. ومن ثم فلا وجود لكائن ينطوي على تناقض، وبالتالي لا وجود لموجود يمكن البرهنة على وجوده»[151].

وهذه النظرية في البرهان تتناسب مع الرأي الماهوي في موضوع المعرفة، ولكنها لا تنسحب على المجال الوجودي الذي أراد هيوم الدفاع عن طبيعته المتميزة.

فالقضايا المضادة للواقع counterfactual التي يمكن تصورها دون سند تجريبي، لا تجعل البرهان الوجودي مستحيلًا؛ ذلك لأن هذا البرهان الأخير لا يقوم على قدرة العقل على تصور «الإدراك» من حيث هو موضوع percept-object بوصفه موجودًا أو غير موجود، وإنما يستند إلى اكتشاف العقل للمضامين في موجود معين متناه يفرض إدراك الموجود الحالي والفعل العلي لكائن آخر. وكما أن الموجود المعين لا يختفي من جراء التجربة الذهنية الخاصة بإدراكه متميزًا على أنه لا موجود، فكذلك لا يختفي الاستدلال العلي على فاعل موجود في وجه التجربة العقلية عن لا وجود هذا الفاعل. والاستدلال البعدي على الإله لا يمحوه تطبيق الاختيار العقلي بتصور المضاد؛ لأنه يقوم على التركيب الفعلي لموجود متناه، ولا يقوم على المفهوم المجرد لعلاقات التضاد بين التصورات المجردة والإمكانيات الماهوية.

وأخيرًا، يعود هيوم نفسه إلى الشكل الأولي a priori للتدليل حين يحاول أن يستبعد مقدمًا أي برهان على وجود الإله. وهو يسمح لموقفه بالتماسك بسرعة وفي بساطة من خلال التضاد الجزئي مع العقليين المعاصرين. والأمثلة التي يضربها في أدلته يأخذها -دون استثناء- من الكتاب الديكارتيين ومن صمويل كلارك. ولا يجد أي صعوبة في بيان أن دعواهم في البرهان الرياضي على وجود الإله متناقضة بالنظر إلى الطبيعة اللاوجودية للتفكير الرياضي. ولكنه لا يتخذ هذا الموقف النقدي نفسه من الافتراض العقلي القائل بأن النوع الوحيد من الاستدلال الضروري يقوم على العلاقات الجوهرية، وأن التدليل العلي ينتمي إلى هذه الفئة إذا كان له أساس واقعي بمعزل عن عقلنا. ولما كان هيوم لا يستطيع أن يجد مصدرًا تجريبيًّا يحتوي على نمط الضرورة الجوهرية الذي يتطلبه العقليون للعلاقة العلية، فإنه يستنتج أن أساسها الوحيد المتاح يوجد في تداعياتنا النفسية للمعاني.

وأيًّا كان الأمر، فإن ما يدعو إليه الاتجاه التجريبي لفكره هو مراجعة شاملة لمعنى الضرورة العلية، وتأسيس جديد لها في الأشياء المحسوسة. غير أن النزعة الظاهرية عند هيوم قد سدت المنافذ على هذ المراجعة، ولم تترك له إلا ميولًا ذهنيةً، من الواضح أنه لا يمكن تطبيقها بيقين في الاستدلال على الإله. ولما كان تفسيره للخبرة لم يتسع لإدراك العقل المشارك لعلاقة سببية ضرورية تؤدي إلى الإله عن طريق البرهان. وظلت فلسفة هيوم مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالنظرية العقلية في الوجود والعلة، بدلًا من أن تتجاوز ذلك الصدع بين العقل والتجربة، وبين الماهية والوجود، وبدلًا من أن تفعل هذا أيضًا في مجال المعرفة النظرية للأشياء الخاضعة للتجربة.

(2) الاعتقاد التجريبي في الإله: يعترف هيوم بأن الحجة المستمدة من النظام في الطبيعة هي أقوى حجج المذهب الألوهي. ومع ذلك فإن قوتها لا تقوم على أسس موضعية مفحمة، كما يدعي نيوتن والمؤلهة الإنجليز. ففيما يتعلق بالتدليل المستمد من المماثلة بين الصانع الإنساني والصانع الإلهي لسنا في موقف نكتسب فيه تجارب متكررة عن الأفعال الإلهية الخلاقة، وبالتالي لا نستطيع أن نحدد ذلك التشابه على وجه الدقة، بل على النقيض من ذلك تستمد هذه الحجة قوتها الإقناعية من الميول اللاعقلية في الطبيعة الإنسانية بقبول وجود صانع ذكي قوي للكون بأسره. ومن حِكَم هيوم المفضلة تلك الحكمة القائلة: بأن «الفلسفة تستطيع أن تجعلنا شكَّاكًا تمامًا، لولا أن الطبيعة أقوى منها كثيرًا»[152]. إن عواطفنا ودوافعنا العملية ترغمنا بقوة على التصديق بوجود الإله، حتى لو كان التحليل الفلسفي يؤكد لنا افتقارنا إلى وسائل الارتقاء إلى معرفة عنه تتسم بيقين برهاني، وترجع ضرورة الاعتقاد في الله إلى هذا الميل الذاتي في طبيعتنا أكثر من رجوعها إلى طابع القهر الذي تنطوي عليه بينة النظام الكوني والتدبير الباطني الذي يكشف عنه العقل.

وبعد أن سلم هيوم بالقوة النفسية التي ينطوي عليها اعتقادنا المشترك في صانع قوي ذكي للكون، يبذل جهودًا متصلة لكي يجعل مذهب الأولوية الفلسفي مقصورًا على هذا الاعتقاد وحده[153]. وما قاله بيكون وهوبس عن المصادر العاطفية للاعتقاد في الله يبين أن لهذا الاعتقاد أساسًا طبيعيًّا، وأنه ليس شيئًا واحدًا مع الإيمان الخارق للطبيعة. ومع ذلك فإنه مثل على الاحتمال الذي نتمسك به في قوة، وليس معرفة برهانية. وفضلًا عن ذلك فإنه لا ينبئنا إلا عما أطلق عليه صمويل كلارك

والمؤلهة صفات الإله «الطبيعية» (أو المحايدة من الوجهة الأخلاقية) من الذكاء والقدرة. وقد توهم أن القدر المحدود من النظام، والشر الموجود في العالم، قد يعني أن الله متناه من حيث هاتين الصفتين، أو أنه روح كونية تعمل على مادة جموع إلى حد ما. ونحن لا نستطيع بسبب امتزاج الخير والشر في العالم أن نوسع من اعتقادنا الطبيعي ليشمل صفات الإله «الأخلاقية»، من العناية والعدالة والحب والرحمة. قد تكون هذه الصفات موجودة في الإله، ولكنها بعيدة وغامضة، بحيث يتعذر قيام أي تشابه بينها وبين طبيعتنا الأخلاقية، ومن ثم فإنها تند حتى عن تدليلنا الاحتمالي.

والسبب الكامن وراء استبعاد صفات الإله الأخلاقية من عقيدتنا الطبيعية هو ما عقد عليه هيوم عزمه من فصل مذهب الألوهية فصلًا تامًّا عن التنظيم العملي للحياة الإنسانية. والاعتقاد في الله ينشأ عن تأثير الميول العملية والعاطفية في الطبيعة الإنسانية. غير أنه «لا يتجه نحوها» وكأنها مواد يراد تنظيمها. وعلى الفيلسوف الذي يعتنق مذهب الألوهية أن يصدق «تصديقًا فلسفيًّا صريحًا» بالقضية القائلة بأنه ذكي قادر، أعني أن يكون اعتقاده نظريًّا خالصًا، وألا تشوبه شائبة من غرض عملي[154]. وكان يطيب لهيوم أن يستشهد بسينيكا في قوله إن معرفة الله معناه عبادته. وليس معنى هذا أن معرفة الله ينبغي أن تدفعنا إلى القيام بشعائر العبادة، بل معناه أن المعرفة النظرية هي بذاتها جوهر العبادة، ولا شيء سواها.

وقد حدد هيوم الدين الحق بأنه فلسفته الخاصة عن الدين، ومذهبه في الألوهية النظرية لم يؤد به إلى أي عقائد دينية، أو مؤسسات، أو شعائر. وقد أرجع هيوم الدين الشعبي إلى مشاعر الرجاء والخوف والمصلحة الذاتية، وهي تتخذ صورة دينية من خلال تفكير الإنسان عن مثوله إزاء قوة شاملة غير محسوسة، وكان يأمل في أن يسهم تقليله للفكرة التجريبية عن الإله إلى الحد الأدنى في موازنة الآثار العملية للحياة الدينية العادية، التي ظل ينظر إليها من خلال عيني متمرد على نظرية «القدر المكتوب» الكالفنية الإسكتلندية، وعلى المراجعة الصارمة للسلوك.

وهذا الحجر الصحي لم يفرض على الاعتقاد في الإله للتقليل من الشعائر الدينية الرسمية فحسب، بل لتحرير الأخلاقية من الدوافع الدينية تحريرًا تامًّا. فقد كان هيوم رائدًا من دعاة اللا أخلاقية اللا دينية أو العلمانية الكاملة. وكان يريد أن يستبعد الاعتبارات الخارجة على الأخلاق والقائمة على الحرية والعناية الإلهية والخلود والعالم الآخر. وكانت فلسفته الأخلاقية مبنية حول عوامل الانفعال وتداعي المعاني، وهي عوامل باطنة في الطبيعة الإنسانية، ومركزه حول أهداف دنيوية صرفة. ولأن مذهب الألوهية النظرية مستوعب في التصديق المجرد بوجود الإله بوصفه عقلًا لا مرئيًّا ولا مفهومًا «فإنه ليس الموضوع الطبيعي لأي عاطفة أو انفعال، كما أنه ليس موضوعًا للحواس أو للخيال»[155]. وهكذا حمل خلاف هيوم مع لوك وباركلي حول امتناع وجود الله على الإثبات إلى المستوى العملي، وهناك أنكر هيوم إمكان البرهنة على العلاقات الأخلاقية، أو إمكان التأثير على القرارات الأخلاقية بالرجوع إلى الألوهية البعيدة للعقيدة الدينية. وعلى هذا النحو فصل الحد الأدنى من مذهب الألوهية فصلًا تامًّا على تفسير هيوم الباطني الخالص للإلزام الأخلاقي، ولمصادر السلوك.

(5) رد فعل الإدراك الفطري

وقام إيرلندي آخر هو توماس ريد 1796 -1710) Thomas Reid) بجهد جريء -وإن أخفق في نهاية الأمر- لتوسيع نطاق مذهب الألوهية إلى ما وراء الحد الأدنى الذي وضعه هيوم. وكان ريد معجبًا بالطريقة الحازمة التي استخلص بها هيوم النتائج الشكاكة الكاملة في الفلسفة الحديثة باعتبارها كلًّا. فالمفكرون المحدثون «ديكارتيون» جميعًا بمعنى اتفاقهم على أن الموضوعات المباشرة للمعرفة هي أفكار، وعلى يقيننا الأساسي هو وعينا، وعلى أن وجود العالم المادي في حاجة إلى إثبات[156]. غير أن هذه الافتراضات تقع على النقيض من معتقدات البشر العاديين، ومن ثم فإن الفلاسفة السابقين قد وقعوا في الخطأ حين اتخذوا موقفًا مضادًّا للعملية النيوتنية في الاحتجاج بالافتراض ضد الواقعة. واقترح ريد العودة إلى وقائع المعرفة كما تلاحظها في موقف الحياة اليومية.

والواقعية الجذرية للمعرفة الإنسانية هي أننا نعرف الأشياء الموجودة على نحو مباشر، لا بالبحث عن أفكارها في مبدأ الأمر. والحق أن ريد ينكر حقيقة الأفكار الوسيطة أو التشابهات الذهنية. وعمليات عقلنا «توحي» إلينا بالأشياء الواقعية، غير أن هذه العمليات ليست معلولة بواسطة الأشياء الواقعية، كما أننا لا نستخدمها بوصفها تشابهات أو وسائل استدلالية لمعرفة الأشياء. فلدينا إدراك فطري أو تأكيد حدسي واضح على وجود العالم المادي، ذلك العالم الذي توجد صفاته كما نعرفها. وبالتالي يعود الدليل البعدي على وجود الإله، أو على الأقل نعود إلى نقطة بدايته.

أما فيما يتعلق بالمبدأ العلي، فإن ريد يقبل الشطر السلبي من مذهب هيوم، فهذا المبدأ لا يمكن أن يُستمد من التدليل المجرد القائم على العالم المادي حيث توجد سلاسل من الحوادث، ولا يوجد فاعلون عليون. ولكن تفسير هيوم النفسي على أساس التجربة غير مقبول أيضًا؛ لأنه لا يفهم ذلك النوع من الكلية والضرورة الذي تنطوي عليه الأحكام العلية. وينظر ريد إلى المبدأ العلي بوصفه خلاصًا مباشرًا للطبيعة الإنسانية مفهومة بالفطرة السليمة أو بالحكم الحدسي للعقل. ونحن مرغمون على التصديق به؛ لأنه صادر عن التركيب الباطني لطبيعتنا. والرابطة بين المعلولات المدبرة وعلة ذكية هي أيضًا مبدأ ضروري من الوجهة الميتافيزيقية تقدمه لنا الفطرة السليمة في حدس مباشر.

ويشعر ريد -مدعمًا بهذه المبادئ التي تنشأ عن البينة الجوهرية لطبيعتنا الإنسانية- بأنه على ثقة من اكتساب معرفة برهانية عن الإله.

«إذا كان من الواضح للعقل الإنساني -كما أعتقد ذلك- أن ما يبدأ في الوجود ينبغي أن تكون له علة كافية لها من القوة ما تستطيع به أن تعطيه أو لا تعطيه الوجود، وإذا كان من الحق أن المسببات التي تتناسب جيدًا وبحكمة مع أحسن الأغراض، تثبت الذكاء والحكمة والخير في العلة الكافية، فإن استخلاص برهان على الألوهية من هذه المبادئ أمر يسير وجلي لكل من يستطيع أن يفكر»[157].

إن نظام الكون يؤدي بنا إلى صفات الله الأخلاقية، مثلما يؤدي بنا إلى صفاته الطبيعية. ويعزو ريد امتناع هيوم عن التسليم بالصفات الأخلاقية إلى فشله في الاعتراف بالإله بوصفه حرًّا في الخلق، وثمة نظرة خاطئة مماثلة إلى الحرية الإلهية في أساس معالجة ليبنتس غير المتكافئة لمشكلة الشر، والإشكال المحرج الخاص بإله متناه أو شرير، وريد ينتقد مبدأ ليبنتس في السبب الكافي انتقادًا شديدًا؛ لأنه يرى فيه تهديدًا لنظرية الخلق الحر. فإذا كان هذا المبدأ يشير إلى سبب وجود الأشياء، فإن وظيفته يقدمها لنا فعلًا مبدأ العلية، وإذا كان يشير إلى سبب القضايا الصادقة، فلا وجود لسبب وراء البينة الداخلية والحقيقة. وفي كلتا الحالتين، يبدو مبدأ السبب الكافي غامضًا سطحيًّا؛ فهو لا ينتمي إلى مضمون الإدراك الفطري، كما أن الحاجة لا تدعو إليه في إثبات وجود الإله.

وربما كانت أفضل وسيلة لاختبار قوة موقف ريد من الإله هي أن نلاحظ ما فعله بهذا الموقف تابعه الوفي دوجالد ستيوارت (1753- 1828 Dugald Stewart). فبدلًا من أن يعمل ستيوارت على تطوير لاهوت طبيعي كامل -كما يمكن أن نتوقع- يحيل المناقشة عن الإله إلى فصل في الأخلاق[158]. وهو يمتنع عن تسمية معرفة الإله تدليلًا برهانيًّا، وإنما ينظر إليها على أنها نتيجة ضرورية مباشرة نشأت في عقولنا عن طريق الربط بين المبدأ العلي وبين ما تشاهده في الطبيعة من نظام. وليس من العسير أن نجد سبب هذا التعديل؛ فقد أنكر ريد أننا نكتسب أي معرفة عن العلية الحقيقية من الطبيعة التي تعد مجال التواليات المستقرة بين رمز المقدم antecedent والشيء التالي المرموز إليه. كيف نستطيع إذن أن نتخذ العالم المادي أساسًا لبرهان وجودي ننتقل فيه من المعلولات المدركة حقًّا إلى فاعل سببي واقعي؟ فلا سبيل إلى معرفة تكيف الوسائل مع الغايات في الطبيعة هو تكيف «معلول» يتطلب علة عاقلة موجودة بالفعل. ومن ثم، لا مناص من أن يعود ستيوارت إلى ما يقترحه العقل الطبيعي من وجود مصدر علي للعالم، حتى في غياب تجربة عن الأشياء المادية بوصفها معلولة. ولكن، هذه هي بالضبط الوثبة إلى ما وراء البينة التي يدين بها هيوم العقل التجريبي في بحثه عن الله، وهي وثبة لا تبعد كثيرًا عن نظرية جاسندي عن «التوقع» (أو الاستباق) العقلي لله.

ولقد بقيت مدرسة الإدراك الفطري الاسكتلندية داخل نطاق المذهب التجريبي على الرغم من رفضها للمقدمات «الديكارتية» للفلسفة الحديثة. ولم يكن استبدالها بالأفكار وظيفة الإيحاء الذهني من شأنه أن يحل المشكلات بطريقة مرضية؛ لأنه ترك طبيعة هذا الإيحاء سرًّا يحوطه الغموض. أما كيف يمكن أن توحي عمليات العقل بوجود العالم المادي، أو كيف يمكن أن توحي بينة ما في الطبيعة من نظام بعلة أولى، فلم يلق أي تفسير على أيدي ريد وستيوارت. أما إهابتهما بالتركيب الداخلي للطبيعة الإنسانية لإثبات المبدأ العلي، فمن الممكن أن تندرج تحت نظرية هيوم في الطبيعة أو عادات تداعي المعاني، وبالتالي يمكن حرمانها من أي أهمية تعلو على الذاتية. ومن الممكن حينذاك أن تفتح الطريق أيضًا لتفسير كانط للكلية والضرورة بوصفهما وظيفتين للأشكال الذهنية أو لتركيبات العقل.

وقد حاول ستيوارت أن يعيد تأثير نظرية الإله في الأخلاق، غير أن أخلاقه كانت تأليهية دون أساس نظري. وهكذا عندما استعرض كانط كتابات المدرسة التجريبية، استطاع أن يستنتج أنها لا تقدم أي معرفة نظرية عن الله، أو أي أساس سليم لإقامة الأخلاق على نظرية عن الله. وقد وصل

مذهب هيوم في الحد الأدنى من الألوهية بتحييد الله في الفلسفة إلى تمامه، ولم يغير احتجاج فلاسفة الإدراك الفطري التأثير النهائي من المذهب التجريبي على مسألة دور الإله في الفلسفة.

ولقد كان إسهام المذهب التجريبي في مشكلة الإله حاسمًا بصورة ملحوظة على الجانب الجدلي؛ فقد وضع حدًّا لاستخدام الإله بوصفه مبدأً رياضيًّا للاستنباط في الفلسفة... فعل هذا بأن عقد مقارنة تنويرية بين المتطلبات المعرفية لمثل هذا الاستخدام، وبين القدرات الفعلية لعقلنا. وقد بينت الدراسة الوصفية للعقل الإنساني وصلته بالتجربة الحسية عبث محاولة البرهنة على وجود الإله بطريقة أولية a priori أو تحديد طبيعة الإنسان والعالم تحديدًا مسبقًا من خلال الاستنباط اللاهوتي.

وأيًّا كان الأمر، فقد تخاذلت التجريبية -في مرحلتها الخاصة بإعادة البناء- حين أرادت البحث عن نظرية ذات أساس تجريبي للإله. وكان اعتمادها الذي لم تعلنه صراحة -على الرأي العقلي عن الذهن- ما برح متسعًا إلى درجة لا يسمح لها بتطوير ميتافيزيقا واقعية صرفة عن الكائنات المتناهية، والكائن المتناهي. ولقد اعترف التجريبيون بأهمية الأشياء الموجودة المحسوسة اعترافًا يكفى لإدانة أي تناول عقلي خالص للإله، ولكنه لم يكن يكفي لوضع توليف جديد بين العقل والحس في الطريق الاستدلال إلى الإله. ومادام التفسير التجريبي للخبرة الإنسانية قد بقي محصورًا -من الوجهة الظاهرية- داخل إدراكاتنا الحسية، دون أن يتضمن إدراكًا للطبيعة الجوهرية وللفعل الوجودي للأشياء المحسوسة، فقد أخفق في تأمين المعرفة البرهانية بوجود الإله وتأمين أساس الفلسفة عن الإله. وأبرز المذهب التجريبي الدور الهام الذي تلعبه الانفعالات وميولنا الطبيعية في تشكيل عقائدنا عن الله، ولكنه فعل ذلك على حساب إدراكنا النظري له.

نستطيع أن نقول في تقديرنا النهائي: إن المذهب العقلي والمذهب التجريبي قد حرض كل منهما الآخر على إحياء التعارض بين العقل والتجربة، بين الماهية الممكنة والموجود الفعلي، بين الضرورة الاستدلالية والعلاقة الوجودية. وعلى جانبي هذا التقسيم الثنائي، كانت التضحية الأساسية هي نظرية الإله في صورتيها المتطرفتين:

النزعة الوظيفية functionalism والتحييد neutralization. وظهر العمق الكامل لأزمة المناقشة الفلسفية الحديثة حول الإله في المنازعات المريرة التي نشبت بين زعماء التنوير عما إذا كان لا بد من الإبقاء على الحد الأدنى من مذهب الألوهية. وبتوضيحهم لمشكلة الإله من منظورات متعددة ومتعارضة في أغلب الأحيان، مهدوا الطريق لكي يضع كانط وهيجل توليفاتهما syntheses الأكثر شمولًا.

* * *

الفصل الخامس

عصر التنوير: ساحة قتال حول الإله

كان عصر التنوير، مثله كعصر النهضة، فترة متشابكة، تتصادم فيها الاتجاهات المتعارضة تعارضًا حادًّا، ومن العسير أن يضع المرء أي تعميمات ذات دلالة دون أن يُنَاقَض كثيرًا من الحالات الممثلة التي تشير إلى اتجاه آخر. والاتفاق أقوى ما يكون على الجانب السلبي، أي في تفنيد مزاعم الكنائس المسيحية لأصل خارق للطبيعة، ولاستخدام صحيح للسلطة في المسائل الدينية والأخلاقية. وثمة اتجاه مشترك لاستخدام البينة الطبيعية، والحجة العقلية، ولكن لا وجود لرأي مستقر فيما يتعلق بقيمة البينة أو بالعلاقة الدقيقة بين الاستدلال العقلي والكشوف العلمية وحياة الإنسان الوجدانية.

وعلى هذا ينبغي لنا حين نتصدى لفهم عقلية عصر التنوير في موضوع الإله أن نتجنب فرض أي نموذج بسيط جامد على المفكرين الأفراد. وقد يكون من التضليل أن نفترض وجود عملية موحدة ذات اتجاه واحد بدأت بإنكار الوحي المسيحي، ثم تسكعت ردحًا من الزمن حول مذهب توفيقي للألوهية، وأخيرًا انتهى بها الأمر إلى المادية التامة. والعيب الرئيس في هذه الخطة الديالكتيكية هو أنها تقوم بتفريغ للظروف التاريخية الفعلية التي أحاطت بالفكر المستنير في القرن الثامن عشر من تياراتها المتعارضة المتنازعة. ومن مجانية الحقائق سواء بسواء أن نتخيل قيام جبهة متماسكة من رجال النور ضد الظلام المدافعة عن التراث. ولقد قام بعض أنصار المبادئ المسيحية -وعلى الأخص جيلان من المحررين اليسوعيين (الجزويت) لصحيفة دي تريفو Journal de Trévoux - قاموا بتقويم يتسم بسعة الاطلاع للأفكار الجديدة، ولكنهم استمروا في إبراز نقاط النزاع الشريف حول الله والدين. وقد أدت هذه القضايا نفسها داخل زمرة «الفلاسفة» أنفسهم إلى ضروب جذرية من الانشقاق، وإلى تبادل النقد المرير، وهنا- كما هي الحال في أي مرحلة من مراحل التجربة الفلسفية الحديثة- أحدثت مشكلة الإله انقسامات عميقة بين قادة الفكر.

وربما كانت أقل الطرق تضليلًا في التعبير عن الموقف استخدام صورة ساحة القتال بكل ما يتداخل فيها ويتشابك من خطوط المعركة[159]. ولقد واصل اثنان من هؤلاء القادة صراع القرن السابع عشر بين مذهب الشك والمذهب العقلي في صورة جديدة نوعًا ما. ويعد «بيل» Bayle خلفًا شرعيًّا لمونتاني، وإن أدخل استخدامه للنقد التاريخي عنصرًا جديدًا في مذهب الشك الإيماني fideistic skepticism، فهو يعلن إفلاس مذهب الألوهية الفلسفي واستقلال الأخلاقية عن المقدمات الدينية، ولكنه يترك مع ذلك مكانًا للإيمان الديني ولضرب من الاعتقاد الأخلاقي والتاريخي. ويجمل كريستيان فولف Christian Wolff - الذي يعد المنسق العظيم للمذهب العقلي في الحقبة الجديدة- تصوره للميتافيزيقا ببحث طويل في اللاهوت الطبيعي، فيعيد تأكيد البرهان الأولي a priori على وجود الله والطبيعة بحجج مقنعة من الوجهة الرياضية.

وإننا لنحس بتأثير تجريبية لوك وفلسفة نيوتن الطبيعية إحساسًا قويًّا في الذروة التي بلغها عصر التنوير في فرنسا. أما فيما يتعلق بمشكلة الإله؛ فإن هذا التأثير مزدوج تمامًا، إذ يؤدي في آن واحد إلى تدعيم للحد الأدنى من النظرية الطبيعية عن الله وإلى نظرة يحذف منها الإله. ومن الممكن أن نعد إهابة المذهب الألوهي والإلحادي إلى لوك ونيوتن على أنها «عملية». فهذه الكلمة لا تشير -كما تُستخدم هنا- إلى الطابع البرهاني للتدليل المتخذ في كلا الجانبين من النزاع، بل الأحرى أن تشير إلى مصدر البينة. وكل من فولتير المؤله ودولباك الملحد يستخدم أول ما يستخدم المعطيات العلمية السائدة في الفيزياء وعلم الأحياء، وبهذا المعنى ثمَّ تصادم حاد بين مذهب الألوهية والإلحاد المستندين إلى العلم. وفولتير لا ينظر إلى تسليمه بالله على أنه استراحة في منتصف الطريق يلوذ بها شيء آخر سواه، بل يراه التفسير المعقول الوحيد للطبيعة والإنسان في عصر يزداد وعيه بأهمية الكشوف العلمية في قضاياه الأساسية. أما عند دولباك وديدرو، فإن إلغاء الإله يؤدي وظيفة الشرط الضروري للتقدم العلمي. وتقوم النزعة الطبيعية المادية على إنكار أن الكشوف العلمية لا تستلزم الإله، أو أنه مطلوب لتنظيم المجتمع الإنساني تنظيمًا أخلاقيًّا.

وقد تلقى هذا الرأي الأخير تحديًا عنيفًا من روسو الذي يرى أن الإلحاد نتيجة لفصل العقل عن اتحاده الطبيعي بالإرادة الأخلاقية وبالمشاعر. فحين تتحد هذه العوامل جميعًا يستطيع الإنسان أن يكون له يقين الإيمان الطبيعي بحقيقة الإله الشخصية، وبحرية الإنسان الروحية، وهكذا يتمثل لنا عصر التنوير بوصفه ساحة قتال تتصادم فيها الآراء المتخاصمة عن الإله في صراع لا سبيل إلى حسمه.

(1)
آراء بيل في المعارك الكبرى بين العقل والإيمان

كانت عقلية بيير بيل Pierre Bayle (1647- 1706) المعقدة الخصبة مزدوجة الوجه من حيث تركيبها، فهي تنظر إلى الوراء... إلى الحوار الذي دار في القرن السابع عشر بين الشكاك والديكارتيين، وإلى الأمام، إلى عصر النقد والتنوير. وقد تعودنا على دراسة الوجه الأخير على ضوء ملاحظة فولتير القائلة بأن بيل هو أبو مجتمع العلماء والنائب العام «للفلاسفة» جميعًا. وإذا كان «بيل» قد وضع حقًّا الأساس لتناول عصر التنوير النقدي للتاريخ المقدس، وللسلطة الكنسية وللأخلاقية الدينية، فهو قد فعل ذلك داخل سياق مذهب الشك الإيماني. والنزعة الإيمانية لا يمكن أن تكون في نظر فولتير وديدرو موقفًا يمكن أن يؤخذ مأخذ الجد، بل هو مجرد حيلة مريحة في لعبة الرقيب ومجمع الكرادلة. ومن ثم فقد اتخذوا نظرة ساخرة تمامًا من لجوء بيل في كثير من الأحيان إلى وضع كشوف العقل النقدية جنبًا إلى جنب مع يقين الإيمان اللاعقلي. بيد أن شخصًا تربى على مونتاني وشارون والإلهيات الكالفنية، لم يكن يرى غضاضة في الإبقاء على الإيمان الخارق للطبيعة سليمًا لا يُمس بين آثار الدمار التي أحدثها العقل النقدي.

وربما كان لودفيج فويرباخ Ludwig Feuerbach أقرب ما يكون إلى الصواب حين قال -من موقعه الممتاز في القرن التاسع عشر-: إن بيل ما زال يعتقد في الاعتقاد، وإنه استخدم مذهب الشك ليكمل التصدع بين البروتستانتية كإيمان، والبروتستانتية كمذهب عقلي. وتحقيقا لهذا الغرض عارض اتجاهات ليبنتس العقلانية ومدرسة الفلسفة البروتستانتية في ألمانيا وهولندا. وأخذ بيل الفكرة الكالفنية عن الاستقلال المطلق للإيمان على أنها تعني أن الإيمان لا يستند إلى أساس أولي في الفلسفة فحسب، ولكن على أنها لا تستتبع أيضًا أي مذهب فلسفي، ولا تقبل أي دفاع عقلي أيًّا كان شأنه. فالاعتقاد والمعرفة أمران مستقلان ومنفصلان تمامًا، بل إنهما فعلان متعارضان، وأكد بيل استحالة التوفيق النظري في مواجهة أي جهود سلمية تحاول إيجاد أساس مشترك للمساندة المتبادلة. «على المرء أن يختار بالضرورة بين الفلسفة والإنجيل. فإذا أردت أن تعتقد فحسب بما هو متميز ومطابق للأفكار المشتركة، خذ الفلسفة ودع المسيحية. وإذا أردت أن تعتقد في أسرار الدين المستعصية على الفهم، خذ المسيحية. وإذا أردت أن تعتقد في أسرار الدين المستعصية على الفهم، خذ المسيحية واترك الفلسفة؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يجمع بين البينة والغموض في صعيد واحد»[160].

أو على الأقل لا يستطيع المرء أن يجمع بينهما على أساس أي توليف مذهبي، كما تدعي ذلك مذاهب اللاهوت المقدس والألوهية الفلسفية. أما بيل نفسه فكان يؤمن إيمانًا مجردًا لا يدخل تحت أي إطار لاهوتي، كما كان يؤمن أيضًا بالحد الأدنى المجرد من البينة الطبيعية التي لم يتح لها النمو أبدًا لتصبح فلسفة. وقد وضع بيل معجمًا، ولكنه لم يضع دائرة معارف، وكان موقفه الشحيح هذا فضيحة للإلهيات المسيحية في عصره، ومصدر إزعاج للفلاسفة الموسوعيين في العصر

الجديد. ولكنه كان يتفق مع اعتقاده الكامن بأنه ينبغي للعقل أن يظل دائمًا متشككًا إزاء التأكيدات الدينية، وأن على رجل الإيمان أن يحنث بكل العهود؛ ليبقى قانعًا بالأسرار اللامتميزة واللامعقولة.

وكان بيل يشرح ميتافيزيقا ديكارت وفلسفته الطبيعية بحكم منصبه بسيدان كأستاذ للفلسفة. وكان ينظر إلى فلسفة ديكارت الطبيعية على أنها تفسير صائب للظواهر، ولكنه ينكر عليها نفاذها إلى الطبيعة الحقيقية للحركة والزمان والأجسام. وجنحت به مطالعاته المتأخرة في تاريخ الفلسفة إلى موقف الشكاك، وخاصة بعد أن درس مجموعة المنازعات التي تعشش حول الأدلة المختلفة على وجود الإله. وبعد أن استعرض في إيجاز الطرق التوماوية الخمس للبرهان، عرض بشيء من التفصيل الحجج الديكارتية المستمدة من الحركة وبقاء الأجسام، ومن فكرة الكائن اللامتناهي[161]. وذكر -على سبيل التعليق النقدي- أنه إذا كنا لا نعرف الماهية الحقيقية للحركة والزمان، فإننا لن نستطيع أن نكون على يقين من الأساس الحقيقي للاستدلال على محرك أول وحافظ للأجسام. أما فيما يتعلق بفكرة الكائن اللامتناهي فإنها تكونت بواسطة العقل المتناهي نفسه حين ينتزع أوجه النقص من فكرته الأولية عن كائن روحي. وهنا يصبح الاعتراض الذي وجهه هوبس خطيرًا؛ إذ من الممكن أن يلزم عن الأصل الحسي لأفكارنا أننا لا نستطيع أن نتصور شيئًا روحيًّا على الإطلاق، وبالتالي لن نستطيع أن نتصور أي شيء لامتناه. وليس العقل قادرًا على أن يختار عن يقين بين النظرية الحسية عن أصل الأفكار، والسلسلة الواهية من الاستدلالات التي يصوغها الميتافيزيقيون العقليون من الفكرة الديكارتية عن الأفكار الروحية الخالصة. ومن ثم ينبغي أن يبقى الإنسان في تعليقه الشاك للحكم فما يتعلق بالبرهنة على وجود الإله، وكذلك فيما يتعلق «بعلاقته» بوصفه خالقًا ومدبرًا للكون.

ومع ذلك يسلم بيل تسليمًا مشروطًا بأنه إذا كان من الممكن إثبات وجود الإله فلسفيًّا، فإن الإثبات يعتمد في هذه الحالة على نور العقل الطبيعي، ويكون سابقًا على معرفة الوحي الإلهي. وقد أدى به فحصه لمشكلة النور الطبيعي وأنماط الحقيقة والبينة إلى تعديل نزعته الشكية إلى حد ما. فحتى بعد خطيئة آدم، تبقى شيء خير في طبيعتنا (وإن يكن غير جدير بالخلاص): «عزم لا سبيل إلى قهره أو إلغائه يتجه صوب الحقيقة بوجه عام، عزم يمنع عقلنا عن التسليم بنظرية تبدو له باطلة»[162]. ويفترض عرض بيل العنيد للأخطاء أن العقل الإنساني يؤثر الحقيقة على ما عداها. ومع ذلك فإن هذا الميل يتجه إلى الحقيقة بوجه عام، وينصرف عن مظهر الزيف، ولا يستطيع المرء أن يستنبط من هذا الميل وحده صحة أي مجموعة خاصة من القضايا، لا بد من وضع نوع متميز من البينة إذا أراد العقل أن يقبل أي قضية جزئية على أنها صادقة.

ومن وسائل التغلب على هذه المشكلة أن نميز بين الحقائق الممكنة والحقائق الضرورية، الأولى تقوم على حوادث في التاريخ الإنساني، أو في القرارات الإلهية الحرة.

والحقائق الضرورية واضحة إما مباشرة أو بطريق غير مباشر. وبيل -على خلاف الشكاك المتطرفين- يعترف بوجود بعض الحقائق الضرورية الواضحة وضوحًا مباشرًا. وهذه الحقائق هي الأفكار المشتركة والمبادئ الأولى التي تحمل بينتها الخاصة، وتنتج اليقين من خلال وضوحها الخاص. ومن الأمثلة التي يوردها بيل فكرة الحقيقة الفعالة للموضوعات بوصفها تطابقًا بين العقل

والطبائع الواقعية، ومبدأ التناقض، والقضايا القائلة بأن الكل أكبر من أي جزء فيه. مثل هذه الحقائق التي يمنحها النور الطبيعي لا سبيل إلى دحضها- وهي مقبولة من الجميع، أو على الأقل بين حكماء الناس. ويستطيع العقل أن يستخدم هذ الحقائق بوصفها مبادئ يقينية تمامًا لإثبات الحقائق الوسيطة، سواء من خلال عملية تحليل أو من خلال تحليل التجربة. والشرطان المطلوبان للاستدلال الوسيط هما أن تكون الأدلة صارمة في حد ذاتها، وألا يكون ثمة سبيل إلى دحضها، أو أن يكون من المتاح للعقل المنظم أن يعرف أن شيئًا لا يمكن أن يقال لتأييد أي تأكيدات متناقضة.

ويشير بيل من فوره إلى أنه على حين يتلقى الإحكام الموضوعي دائمًا مباشرة بالوضوح الذاتي في حالة الحقائق البينة، فإنهما قلما يلتقيان فيما نبذله من جهود استدلالية. ولا يتحقق الاستدلال الضروري إلا في بعض المجالات المجردة الخالصة كالمنطق والرياضة، ولكنه لا يتحقق أبدًا في الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا؛ حيث يتعلق الأمر بالأشياء الموجودة فعلًا. فهنا لا يمكن إثبات الصلة بين الموضوع الواقعي ومبادئ الفكر الأولي إثباتًا لا سبيل إلى تفنيده. «البينة صفة نسبية، ولهذا يتعذر علينا أن نحدد -إلا فيما يتعلق بالأفكار المشتركة- هل ما يبدو بينًا لنا ينبغي أن يبدو كذلك لشخص آخر؟»[163]. وسواء أكانت العلاقة بين الجسم والمكان أو بين الجسم والروح، فإن المطلب الذاتي الخاص بصلة واضحة مع المبادئ البينة مطلب لا يُجاب أبدًا. ولقد بين الشكاك بطريقتهم في توازن القوى أنه من الممكن أن يقال شيء معقول لتأييد كل من الجانبين، وهكذا لا يمكن الوصول إلى اليقين في المسائل العرضية الخاصة بالواقعة التاريخية، أو القرار الإلهي. ومنهج بيل المشهور في «الشك التاريخي» عبارة عن إلحاح جدلي على الطابع الاحتمالي الصرف الذي تتسم به كل استدلالات التاريخ دون تمييز بين التاريخ المقدس أو الدنيوي.

وبهذا الأساس الإبستمولوجي (المعرفي) يستطيع بيل الآن استبعاد مذهب الألوهية الفلسفي استبعادًا منهجيًّا. ولم يكن خطأ ديكارت أنه سلم ببعض المبادئ اليقينية مطلقًا، بل إنه نظر إليها بوصفها وجودية، وبأنها يمكن أن تثمر براهين مترتبة عليها عن الموجودات الواقعية. والواقع أن تلك المبادئ التي يتخذها عقلنا النظري مبادئ مجردة، ولا تستطيع أن تولد أي نتائج ضرورية وهي مجردة ولا وجودية، لأن ديكارت أخفق في النفاذ عبر الفكر إلى الذات الواقعية المفكرة التي بقيت غامضة معتمة في وجه النظر العقلي. وهذه المبادئ نفسها عقيمة من حيث المنهج إذا اعترف المرء بأن المنهج الشكي في توازن القوى يجعل من المحال إضفاء الإقناع العقلي على جانب واحد من أي قضية. والاستدلالات الميتافيزيقية- تؤدي على أحسن تقدير إلى الاحتمال لا إلى نسق من الحقائق التي يبرهن عليها الاستنباط.

وعلى هذا النحو استبعدت المعرفة الميتافيزيقية بوجود الإله وطبيعته، نتيجة للافتقار إلى الحقائق الوجودية الضرورية المكتسبة عن طريق البرهان. والطريق الوحيد لتجنب هذه النتيجة هو: إما مراجعة نظرية البرهان الوجودي من أولها إلى آخرها، وإما بيان أن الإله يندرج ضمن الحقائق الفطرية والمعروفة بطريق مباشر. ولما لم يكن هناك أي مجهود لمراجعة نظرية البرهان الوجودي يلوح في أفق بيل الفكري، فقد ركز على إضعاف الاختيار الأخير. وكان قبوله المتلهف الخالي من النقد لتقارير الرحالة عن غياب الدين ومفهوم الإله عند الشعوب البدائية- مدفوعًا في شطر منه بالرغبة في بيان أنه لا وجود لمعرفة فطرية بالإله تسبق الأدلة جميعًا.

وكذلك كان اهتمامه بالحجج الإلحادية وبالافتراض الطبيعي القائل بكون مادي مكتف بذاته- يمليه المنهج الشكي الخاص بإيجاد الحجج المناظرة التي ترد على أي تأكيدات تأليهية. وعلى هذا تبين أن حقيقة وجود الله، لا هي واضحة وضوحًا مباشرًا، ولا هي قابلة للإثبات.

وعلى كل حال لم يكن الغرض من موقف بيل النقدي هو تأييد الإلحاد، بل كان هدفه السلبي هو تقويض أي دفاع فلسفي ولاهوتي عن الإيمان الديني. أما على الجانب الإيجابي، فكان يسعى إلى تقديم أخلاقية علمانية مستقلة عن مذهب الألوهية النظري والوحي الديني على السواء.

واذا كان وجود الله يند عن قدرة تفكيرنا الطبيعية، فأحرى بالفلسفة واللاهوت أن يكونا عاجزين عن تفسير الطبيعة الإلهية وخلق العالم، ومشكلة الشر. ولا تمنحنا خبرتنا بالظواهر إلا قطبًا واحدًا من المقارنة، أعني عالمًا له كمالات معينة وشرور معينة، ولكنها لا تمنحنا أي وسيلة للوصول إلى الله الخالق. فإذا سلمنا بالخطر الذي يفرضه مذهب الشك على أي معرفة بالطبائع الجوهرية -المتناهية واللامتناهية- لم يعد ثمة أساس لعلم الربوبية كما يدعي ليبنتس واللاهوتيون العقليون.

ويستخدم بيل في «معجمه التاريخي والنقدي» (1697) -استخدامًا ذكيًّا- نسقًا من الإشارات المتقاطعة، ليضع شبكة من المقالات التي تتناول مشكلة الشر -وبعد أن ينقد جميع المحاولات للتقليل من الشر أو اكتساحه في الطوفان الذي يطلقه ليبنتس من الماهيات والتماثلات القانونية- ينتهي إلى أن أكثر المواقف الفلسفية اتساقًا هو مذهب المانوية القائل بالحرب الكونية بين المبدأين المتلازمين منذ الأزل: الخير والشر. ولا يستطيع المسيحي أن يتغلب على هذه النظرة بأي وسائل فلسفية، وإنما بما يمنحه الوحي الذي يقدمه لنا الإله الرحيم الأبدي بوصفه حقيقة الإيمان الخالص. وهذا ما يتفق مع وصف بيل للإيمان المسيحي بأنه «الالتزام بخضوع المرء لسلطة الإله، والإيمان في خشوع بالأسرار التي طاب له أن يكشفها لنا أيًّا كان بعدها عن التصور، وأيًّا كانت استحالتها في نظر العقل.. فلنقل أيضًا إن أثمن أنواع الإيمان هو ذلك الذي يشمل وفقًا للشهادة الإلهية- أشد الحقائق تعارضًا مع العقل»[164]. وسواء أخذ هذا التصريح على سبيل التهكم، أو على سبيل الإيمان الحق، فالنتيجة هي أنه في مشكلة الشر، وفي جميع القضايا الطبيعية الأخرى التي تتعلق بالله، ترجح دائمًا كفة احتمالات الحجاج العقلي في صالح الجاحدين.

ومع أن هذا الموقف قد يكون بوتقة ينصهر فيها فعل الإيمان، إلا أنه قد دل بيل على ما ينطوي عليه البحث عن أساس ديني للقواعد التي تحكم الفرد والمجتمع من تهور، وهو يمضي إلى أبعد مما وصل إليه أسلافه الشكاك في دفاعه عن استقلال الأخلاقية التام، سواء عن الإيمان الديني، أو عن أي نظرية فلسفية ولاهوتية تدور حول العلاقة بين الله والإنسان. إذ لا يمكن أن يكون مع مفهومه عن الإيمان والعقل أي أساس ألوهي، أو ديني، لقيام قانون أخلاقي طبيعي. ومن ثم فإن بيل يسلم بإمكان قيام مجتمع ملحد، ولكنه مستقيم من الناحية الأخلاقية (وإن حكم الدين بعدم جدارته) بشرط أن تحكمه قوانين عادلة صارمة. ويقوم دفاعه عن التسامح الذي يكاد يكون تامًّا في المجتمع المدني- على يأسه المتشكك من أي مضمون عقلي في مذهب الألوهية والدين من جهة، وعلى احترامه للتكامل الفردي في عالم تتعدد فيه العقائد أو تختفي من جهة أخرى. والواقع أنه في

خلال المناقشة الطويلة التي دارت بين زعماء عصر التنوير حول التسامح، لم تتم أي تفرقة دقيقة بين هذين الدافعين.

وكان بيل رائدًا لديدرو وهيوم وكانط في فصله للأخلاقية عن الميتافيزيقا العقلية، وعن مذهب الألوهية النظري، وقد أنكر أن يؤدي استبعاد الميتافيزيقا بالضرورة إلى تحطيم المبادئ الأخلاقية تحطيمًا كاملًا؛ إذ من الممكن أن تقوم المعرفة الأخلاقية بمعزل عن النظر الميتافيزيقي إلى الله وإلى الخلود[165]. وبهذا يتضح لنا الآن لماذا عدل بيل عن مذهب الشك بحيث يسمح باليقين في بعض المبادئ الأولى، وإن يكن قد حال دون تطويرها إلى مذهب ميتافيزيقي كامل. فهو لا يريد أن يعلن قصور العقل وخلوه من الحقائق تمامًا؛ لأن معنى ذلك استبعاد أي حقائق أخلاقية. فما نتمتع به من نور طبيعي يكشف لنا، لا عن بعض المبادئ النظرية فحسب، بل عن بعض الحقائق العملية أيضًا. والحق أن أفكاره الواضحة المتميزة تظهر أساسًا في المجال الأخلاقي، ومن الحقائق العملية الواضحة ما لا يقل في يقينه عن المبادئ النظرية القليلة التي نعتنقها مثل التزامنا بعرفان الجميل لمن أسدى إلينا معروفًا، والوفاء بالوعد، والتصرف وفقًا لما يمليه الضمير. وهذه البصيرة الأخلاقية الطبيعية يمكن إجمالها في فكرة العدل، وهي فكرة مشتركة بين الناس جميعًا، ومن الممكن اتخاذها معيارًا كليًّا للقرارات الأخلاقية. ولدينا معرفة طبيعية يقينية بشعارتها الثلاثة الأساسية بالنسبة للحياة الفردية والاجتماعية وهي: أن نحيا حياة شريفة، وألا نؤذي أحدًا، وأن نعطي لكل إنسان حقه.

ومع أن العقل النظري لا يستطيع أن يشيد مذهبًا ميتافيزيقيًّا صحيحًا، إلا أن العقل العملي يستطيع أن يتخذ من هذه الشعارات مصدرًا مستقلًّا لأحكامه الأخلاقية. وعلى الرغم من أن بيل يعترف بأن الله هو المصدر العلي الأخير لهذا التنوير الأخلاقي، إلا أنه لا يريد أن يعلق المعتقدات الأخلاقية على أي معرفة طبيعية أو موحى بها من هذا المصدر.

وفيما يتعلق بالأخلاقية، ينبغي أن تستند الأخلاق العلمانية المستقلة بذاتها إلى فكرة العدل، وإلى الإهابة «بالبرلمان الأسمى للعقل وللنور الطبيعي»[166]. غير أن بيل يخفق في تحقيق كثير من التقدم لتطوير فلسفة أخلاقية تتمشى مع هذه التصورات العامة. وهو يقترح أن يكون هدف الفاعل الأخلاقي أن يحقق العدالة، لتطابقها مع الضمير أو العقل في المجال الأخلاقي، وهكذا فإن وضعه هو وضع الرائد للفلسفة الكانطية. ومع ذلك فهو لا يشرح لماذا كانت العدالة مطلوبة لذاتها.

وبعد أن حرر الأخلاقية من الإله، يفشل في تحديد أي أساس دقيق لتنظيم الحياة الشخصية ولترويض القوة الاجتماعية وفقًا لقاعدة كلية للعدالة. وهو يستطيع من خلال دراساته التاريخية لحالات فردية أن يبين أن الناس يتصرفون في أغلب الأحيان دون الرجوع إلى مبادئهم الأخلاقية العامة. والواقع أن بيل لا يستطيع -داخل هذا الإطار الشاك- أن يثبت لماذا تؤثر مثلنا الأخلاقية العليا -بصورة إجبارية- في مشاعر الأثرة والعادات الجائرة. ولأنه يقصر الاستدلال البرهاني على المجال المجرد الجوهري، فإنه يجد من العسير عليه أيضًا أن يبين الدلالة العينية والوجودية لقواعده الأخلاقية.

ويدور إسهام بيل في نزاع القرن الثامن عشر عن الإله حول ثلاث نقاط أساسية: لا يمكن ولا ينبغي أن يكون للإيمان الديني بالإله دفاع عقلي؛ سواء كان فلسفيًّا أو لاهوتيًّا، لا يستطيع العقل الإنساني أن يقيم برهانًا ميتافيزيقيًّا على وجود الإله والطبيعة والعناية الإلهية، الأخلاقية مؤسسة تأسيسًا مستقلًّا في النور الطبيعي للفهم العملي، ولا تحتاج إلى اعتماد من الدين أو من مذهب الألوهية النظري. وهكذا يقدم بيل مزيجًا شخصيًّا إلى حد كبير من الإيمانية والشك النظري والأخلاقية العلمانية.

(2)

لاهوت فولف الطبيعي وفقًا للمنهج العلمي

لم تشهد سنة 1706 وفاة بيل فحسب، بل شهدت أيضًا استدعاء كريستيان فولف Christian Wolff (1679- 1754) لكرسي الأستاذية في جامعة «هال». ومنذ ذلك الحين حتى زيارة فولتير لبرلين في منتصف القرن عندما كان النفوذ الفرنسي سائدًا على الفكر الأوروبي- كان فولف أبرز ممثل لعصر التنوير في ألمانيا[167]. إذ استطاع بمؤلفاته التي تربو على ستين مجلدًا في العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفة أن يكون أستاذ الجامعات الألمانية، والشارح الرئيس للمذهب العقلي الخاص بالمعرفة الكلية. وليس من العسير إذا ألقينا نظرة عابرة على براهينه المتصلة، وفقراته المرقومة في كتاباته أن نتصوره متحذلقًا مختالًا ينسج أفكاره في عالم من صنع أحلامه. بيد أن هذه الصورة لا تنصف هذا الرجل الذي أشاد به كانط مخلصًا من أجل روحه المدققة، وصرامة منهجه العلمي. وتكشف الحواشي الدقيقة، التي ألحقها بمعظم أدلته الصورية، عن عقل دائب النقد لذاته، وعن أنه على وعي بالحاجة إلى البحث التجريبي. وتتصف ثقة فولف الدجماطيقية في منهجه بتردد عميق عن قدرة هذا المنهج على استيعاب العالم التجريبي. وقد ترك هذا الشك بصماته على كتاباته جميعًا، بما في ذلك بحوثه عن اللاهوت الطبيعي.

ومهما يكن من أمر، فإن المرء لا يستطيع أن يغوص مباشرة في لاهوت فولف الطبيعي، إذ ينبغي أن ننظر إليه داخل السياق المتشابك لمفهوم معين عن الفلسفة والأنطولوجيا (علم الوجود). ومن الواضح من تعريف فولف الافتتاحي للفلسفة «بوصفها علم الممكنات من حيث يمكن أن توجد» أو من حيث إن لها طبيعة جوهرية.. من الواضح أن مذهبه في الإمكان والماهية يلعب فيه الوجود دورًا ثانويًّا[168]. ولكنه ليس فلسفة مجردة عن الوجود تمامًا، وإنما فلسفة يعني فيها الوجود القابل للمعرفة وللارتياد المذهبي بالماهية الممكنة في المقام الأول، ولا يسمح للوجود بالدخول إليها إلا بفضل ارتباطه بهذه الماهية. والشيء الذي لا يتضح تمام الوضوح هو السبب الذي جعل فولف يستقر على هذه النظرة الماهوية، دون أن يغرقه الواقع المتميز للوجود إغراقًا تامًّا.

ويأتي شطر من تفسير هذا السبب من تراث «فولف» العقلي المعقد، فقد كان على إلمام بمؤلفاته الشكاك والتجريبيين النقدية، وكذلك بتراث المذهب العقلي. وقد أقنعته حجج الشكاك باستحالة الدفاع -بطريق البرهان- عن معرفتنا بالعالم الخارجي الموجود، سواء من خلال الاستنباط العقلي، عن معرفتنا بالعالم الخارجي الموجود، سواء من خلال الاستنباط العقلي، أو من خلال الاستدلال التجريبي، ومن ثم استنتج أنه من المجازفة الشديدة إقامة فلسفته على الدعوى الخاصة بواقع الكون المادي، وبقيت تعريفاته الأساسية محايدةً حيادًا معتمدًا فيما يتعلق بالوجود المستقل لعلم يناظر أفكارنا. وهذا الحياد الناجم عن التشكك جنح به إلى التركيز على الماهوي والممكن، دون أن يضع أي التزامات أولية على الموجودات المحسوسة. ومع ذلك فقد أقنعه العلماء والفلاسفة الإنجليز بخطورة تجاهل الجانب الوجودي تجاهلًا تامًّا.

ودعا فولف -على سبيل التوفيق- إلى تزاوج ثلاثة أنواع من المعرفة: التاريخية، والفلسفية، والرياضية[169]. المعرفة التاريخية معناها التأكد التجريبي الذي نكتسبه أساسًا من خلال الخبرة الحسية والتجارب- من أن أشياء معينة توجد أو تحدث. ويشيد فولف بهذه المعرفة بوصفها أساسًا لكل فلسفة، ومرشدا دائمًا لكل تدليل استدلالي. ومع ذلك فإنه يتأرجح بين قوله إن المعرفة التجريبية تؤكد لنا بما لا يدع مجالًا للشك أن بعض الأشياء «توجد» فعلًا، وبين قوله إنها تجعلنا ندرك في شيء من التأمل أن لدينا «أفكارا» عن أشياء «يمكن» أن توجد. هذا الازدواج في مفهومِهِ للخبرة الحسية ناشئ عن حياده المعرفي الأساسي، ويؤدي به إلى الاستهانة بما تنطوي عليه هذه الخبرة من يقين. فاليقين التجريبي يتعلق بالواقعة المجردة (واقعية كانت أو مثالية) ولا يمتد إلى السبب الكافي للواقعة. وبالتالي ينبغي أن يكون اليقين الفلسفي لاتجريبيًّا في صورته السليمة الخاصة. وكل ذرة منه (على حد تعبير فولف) مستمدة من استخدام المنهج الرياضي الذي لا يجازف بشيء على الموجود الواقعي، وإنما يركز على الكمية المحددة للموضوعات الممكنة، والعلاقات الماهوية. وهذا المنهج يمكِّن الفلسفة من تحديد الأسباب التي تجعل الموضوعات تأتي إلى الوجود، أو التي تجعل الوجود ممكنًا- تحديدًا يقينيًّا كاملًا. ومن ثم، فالفلسفة أولًا دراسة للماهويات الباطنة، أو المقومات الجوهرية، وللأسباب الخارجية أو علل إمكانية تلك المقومات الجوهرية. لا يدرس الوجود في الفلسفة إلا من حيث يمكن استنتاجه عن يقين من البناء الجوهرى المعروف.

ولم يرفع فولف مطلقًا تلك الثنائية الجذرية القائمة بين ضروب اليقين التجريبي وضروب اليقين الرياضي الفلسفي، بين معرفة الواقعة ومعرفة الماهية الممكنة، وهذه العلاقة الزوجية بينهما لا تقوم على مبدأ مذهبي موحد، بل تقوم على وعي فولف الشخصي بحاجته إلى هذين التناولين معًا. ويحول بينه وبين تحقيق رغبته في تأسيس الفلسفة على أساس وجودي من التجربة ما يصطدم به من النقد الشكاك، ولهذا فإنه مرغم على أن يضع اليقين الفلسفي في الماهيات الممكنة والأسباب الكافية. ومع ذلك فإنه ليس على استعداد لمسايرة ليبنتس في التغلب على التفرقة بين حقائق الواقع وحقائق الماهية متوسلًا بمبدأ السبب الكافي. فليبنتس يعترف لهذا المبدأ بالأولوية مادام يعبر عن القانون الدينامي الخاص بالماهيات شبه المستقلة التي ينبغي أن يعتمدها الإله من حيث إنها تتحكم في خلقه للعام الموجود. أما فولف فيرى أن الماهيات مؤسسة في العقل الإلهي دون أي التباس، وأنها لا تتمتع بما يشبه الاستقلال. ومن ثم، فإن مبدأ السبب الكافي يستطيع أن يعطي الروابط الجوهرية أو أسباب الوقائع، ولكنه لا يستطيع أن يقدم أي يقين استنباطي يتعلق بالوقائع الفعلية نفسها، أو بالإنتاجات الوجودية للإرادة الإلهية. فليس هناك أساس موضوعي محدد يشكل قرارات الإله الوجودية، ويسد الثغرة في نسق الإنسان الفلسفي. وهكذا ينبغي أن يبقى مبدأ السبب الكافي تابعًا لمبدأ التناقض، ذلك المبدأ الذي يقدم لنا يقينًا لاشك فيه -على الأقل- عن الاتساق الداخلي وإمكانية السمات الجوهرية من حيث هي كذلك.

وتمشيًا مع هذه النظرة إلى الفلسفة، يعرف فولف الأنطولوجيا بأنها علم الوجود، أي علم ما يمكن أن يوجد أو ما لا يرفضه الوجود. وهو في أساسه علم الماهية، أو هو «ما يتصور أولًا عن الوجود. والذي يحتوي على السبب الكافي لانتماء الجوانب الأخرى إليه فعلًا، أو إمكان انتمائها

إليه»[170]. فالأنطولوجيا علم محدد، لأنه يقصر نفسه على دراسة الوجود بوصفه ممكنًا أو مركبًا تركيبًا ماهويًّا- فهو المجال الذي يمكن فيه الحصول على يقين رياضي صارم. ويظهر الوجود في الأنطولوجيا بصورة منحرفة بوصفه مكملًا للإمكانية، أو بصورة سلبية بوصفه المقدم لمعيار عدم- الرفض. أما بوصفه الفعل المعروف بالمباشر لشيء ما، فإنه لا يدخل في نطاق الأنطولوجيا التي تظل مجالًا لا وجوديًّا.

وبسبب هذا الطابع اللاوجودي للأنطولوجيا، أو للميتافيزيقا العامة، يطلب فولف أن تحدد ثلاثة أقسام خاصة من الميتافيزيقا مبادئ إمكان الوجود في المناطق الرئيسة الثلاث من الوجود. فعلم الكون (الكسمولوجيا) Cosmology يدرس أسباب الوجود في العالم الممكن المادي، وعلم النفس يستنبط الروح بوصفها السبب الكافي لوجود الأفعال الذهنية، واللاهوت الطبيعي يبرهن عن الإله بوصفه أساس وجود صفاته وأحواله، وكذلك بوصفه أساس وجود العالم. ويفترض اللاهوت الطبيعي هذه العلوم الأخرى. فمن الأنطولوجيا يستمد مبادئه العامة واتجاهه، ومن الكسمولوجيا يتخذ أساسًا فعليًّا في العالم المادي، ومن علم النفس أساسًا في الروح، وبصيرة خاصة في الكمالات الروحية التي تساعدنا على معرفة طبيعة الإله.

غير أن فولف يفسد هذا الترتيب المحكم للعلوم الميتافيزيقية بأن يلاحظ أن اللاهوت الطبيعي هو أول ما يبرهن على واقع موجود، وعلى أننا من خلال العلة الأولى وحدها نستطيع أن نكتسب المعرفة الفلسفية بالموضوعات الأخرى من حيث هي موجودة. فهنا أيضًا يعوقه مرة أخرى ذلك التصدع بين الألفة التجريبية بالأشياء الموجودة، والمعرفة الفلسفية بالموجودات التي ينبغي أن تقوم على فهم أولي لأسبابها الجوهرية الكافية. وأيًّا كان الارتباط الوثيق الذي يمكن أن ترتبط به الكسمولوجيا وعلم النفس العقلي مع العلوم التجريبية بالأشياء الموجودة، والمعرفة الفلسفية بالموجودات التي ينبغي أن بإمكانية الوجود في الحالات المادية الذهنية. ولا يستطيع الفهم الميتافيزيقي الخاص للأشياء بوصفها موجودة فعلًا أو الماهيات المتناهية كما تستتبع فعلًا الحالة الممكنة للوجود- لا يستطيع هذا الفهم أن يتحقق إلى حد ما في الكسمولوجيا وعلم النفس، وأن يمتد إلى فلسفة عملية إلا بعد أن يضع اللاهوت الطبيعي الوجودي الضروري الفعلي للسبب الكافي النهائي للأشياء.

ومن خلال الضرورة المذهبية إذن، يعلق فولف أهمية حاسمة على مسألة كيفية إثبات وجود الله داخل إطار ضروب اليقين اللاوجودية. ويدل على هذا الاهتمام أنه ألف كتابين متميزين في مجموعته اللاتينية عن اللاهوت الطبيعي: أحدهما ليقدم دليلًا بعديًّا على وجود الإله وصفاته مستمدًّا من إمكان العالم، والآخر ليثبت وجود الإله من فكرة الكائن الأكمل، وليثبت صفاته من طبيعة الروح[171]. وكان ممتنعًا عن النظر إلى الطريقة الأخيرة بوصفها طريقة أولية غير كافية؛ لأنها تستند إلى برهان على إمكانية الكائن الأكمل مستمد من تأمل روحنا. ولكنها أولية بمعنى أن وجود الإله مستمد من معرفة أن ماهيته تقتضي بالضرورة فعل الوجود هذا.

وقد قدم فولف لهذين الدليلين باستعراض نقدي لبعض الحجج الشائعة. وكان رأيه أنها: إما مصادرة على المطلوب، وإما أنها ترد إلى الدليل الأنطولوجي الديكارتي. وهكذا فإن إهابة التقويين

Pietists الشعبية ببينة الغائية في العالم، تفترض صراحة نظرية تأليهية عن الإله بوصفه صانعًا للعالم. وعلى الرغم من أن فولف لا ينكر وجود الغائية، إلا أنه يصر على أن أي تفسير غائي للطبيعة ينبغي أن يأتي بعد اللاهوت الطبيعي، على ألا يُتَّخذ دليلًا على وجود الله. أما فيما يتعلق بالتوكيد الذي يضعه أتباع نيوتن على النظام الكوني، فلا يمكن استخدامه بصورة حاسمة في اللاهوت الطبيعي إلا بعد إثبات أن هذا النظام ممكن، وأن التشبيه بالصانع يمكن أن يطبق على الخالق اللامتناهي. وفضلًا عن ذلك يتفق فولف مع ليبنتس على أن الدليل الديكارتي القائم على فكرة الكائن الأكمل، دليل ناقص حتى تثبت إمكانية مثل هذه الطبيعة.

ويمكن وضع الدليل البعدي ببساطة على هذا النحو:

«الروح الإنسانية موجودة، أو نحن موجودون. ولما كان لكل شيء سبب كاف يجعله موجودًا بدلًا من أن يكون عدمًا، فلا بد من إعطاء سبب كاف لوجود أرواحنا، أو لماذا نحن موجودون؟ وهذا السبب إما أن يكون فينا أو في كائن آخر مختلف عنا. ولكن إذا اعتقدت أن سبب وجودنا قائم في كائن، وسبب وجود هذا الكائن قائم بدوره في كائن آخر، فلن تصل إلى السبب الكافي إلا إذا توقفت عند كائن يكون السبب الكافي لوجوده في نفسه. وعلى هذا فإما أن نكون نحن أنفسنا هذا الكائن الضروري، أو أن هناك كائنًا ضروريًّا آخر مغايرًا لنا، وبالتالي ثمة كائن واجب الوجوب»[172].

وأيًّا كان الأمر، فإن جوانب معينة من هذا الدليل تجعله أشد تركيبًا، وأكثر عرضة للشك من حيث طابعه البعدي مما قد يبدو لأول وهلة. ولما كان كانط وأتباعه من الفلاسفة قد استخدموا هذا الدليل نموذجًا من الناحية التاريخية على الحجج البعدية جميعًا، فهو يستحق منا تحليلًا نقديًّا مفصلًا.

ويلفت فولف نفسه من فوره الانتباه إلى الحياد المعرفي الذي تتسم به نقطة البداية. ومع أنه يصفه بأنه دليل مستمد من إمكانية العالم ومن أرواحنا، إلا أنه لا يلزمنا بشيء عن الوجود الواقعي للعالم المحسوس. وحتى فيما يتعلق بالإنسان يظل هذا الدليل موضوعًا بلا تحديد بين نقطة بداية في الروح الإنسانية (بما لها من جسد واقعي)، وبين نقطة بداية أخرى في الذات (بما فيها من أفكار عن الأشياء المحسوسة). وما تبدأ به هو تأكيد بديل عن شيء موجود، يظل فعله الوجودي دون توضيح. ويوصي فولف بهذا اللاتعين كوسيلة لتحاشي النزاع بين المثاليين والماديين والشكاك. ولكن الواقع أن هذا الموقف المزدوج من الشيء الموجود يحرمه من اتخاذ نقطة بداية فلسفية مخصصة في موجود فعلي. وتأكيد وجود شيء ما تأكيد على مستوى فلسفي أدنى infraphilosophical لا يثبت وضعه الفلسفي، وفضلًا عن ذلك فإن التأكيد الوجودي لا يستبعد الاختيار الشاك للبقاء في حالة تعلق، والانغلاق إلى الأبد في تجربة خاصة لا تستطيع أن تقرر بين الذات والروح بوصفها موجودين.

ويعتمد هذا الدليل على الصدق الوجودي لمبدأ السبب الكافي. وهذا المبدأ -وفقًا للتعريف الذي نجده في أنطولوجيا فولف- هو ما به نعرف أن شيئًا ما موجود. ولما كنا نطالع شيئًا من المعرفة في معنى السبب الكافي نفسه، فإنه يتمثل أكمل تمثيل في إدراكنا الواضح للمقومات الجوهرية لشيء

ممكن. وبالتالي، يقيم فولف في الأنطولوجيا قبوله الصوري للمبدأ العام للسبب الكافي على أسس لا وجودية: مثل التجريد الرياضي، والافتقار إلى رفض التجربة، وخاصة، على الدافع الطبيعي للعقل الإنساني إلى وضع سبب[173]. ومع ذلك فإنه يمنحه في لاهوته الطبيعي مضمونًا وجوديًّا. فالمصدر الوحيد لمعرفة الوجود الذي يسبق إثبات وجود الله، وبالتالي فهو مصدر الدلالة الوجودية لهذا المبدأ- هو وعينا التجريبي العادي بالتسلسل السببي. وهذا الوعي يبقى في مستوى فلسفي أدنى، ولا يمكن أن يتحول إلى معرفة فلسفية معتمدة عن تطبيق مبدأ السبب الكافي على حالات وجودية للربط بين شيء وآخر.

والدليل بوضعه ذاك ينتهي إلى كائن واجب الوجود، وإن لم يكن هذا الكائن هو الله بالضرورة. فالبرهان الذي يضعه فولف يؤدي إلى صفة الضرورة التي ينبغي بعد ذلك أن نثبت انتماءها إلى إله موجود. ولكي يتم هذا الانتقال، يثبت فولف أولًا أن الكائن الضروري موجود بذاته ens a se أي أنه كائن يتمتع باستقلال وجوده عن أي شيء آخر. فالموجود الضروري يكون سبب وجوده الكافي في ماهيته الخاصة، ومن ثم فإنه يوجد بقدرته الخاصة، أو إنه يتمتع باستقلال الوجود.

ويلزم عن ذلك أن للموجود المستقل السبب الكافي لوجوده «في ذاته ولذاته» بمعنى «في ماهيته ومن ماهيته». وهنا بالضبط يفلت فجأة زمام معرفة فولف الفلسفية بالوجود- حين نعرف أن الماهية الإلهية تمنح وجودها من نفسها. فمن اضطرارنا العقلي الناشئ عن كوننا عاجزين عن تصور واجب الوجود لذاته إلا بوصفه موجودًا، ننتهي في يقين فلسفي إلى ضرورة وجوده الواقعية. ولا يأتي هذا الإرغام بسبب بعض ما تتضمنه نقطة بدايتنا في الروح أو الذات، بل بسبب التعينات الجوهرية المتميزة التي نعرف أنها تكون ماهية هذا الكائن الواجب الوجود.

ولهذا السبب- يُدخل فولف في قلب تناوله البعدي للإله هذه القضية: «الموجود بذاته موجود لأنه ممكن»[174]. ويحذر فولف- مخالفًا في ذلك ليبنتس من أن الوجود الواقعي لا يمكن أن يستنبط من الإمكان بوجه عام، أو من مجرد أي ماهية ممكنة في الواقع. والعناصر الجزئية التي تؤلف ماهية الموجود المستقل هي وحدها التي تمنحه ميزة الوجود الخاصة؛ لأنه «هذه» الماهية الممكنة. وهذا معناه أن فولف يجعل نقطة بدايته البعدية تابعة لتحليله الأولي a priori للتعينات الجوهرية للموجود بذاته، وأنه يقيم معرفته بوجود الإله الواقعي الضروري على الإكراه العقلي الذي يؤدي إليه هذا التحليل التصوري. وهذه النتيجة الوجودية لم تستنتج من موجود متناه، بل تستنبط من الماهية الضرورية اللامتناهية. وبرهانه بعدي من حيث إنه يبني فحسب كومة متصاعدة من الأسباب الجوهرية الكافية، ولكنه يصبح أوليًّا في استمداده للوجود الإلهي من مقتضيات السبب الجوهري الأخير. وهو بوصفه برهانًا وجوديًّا على الإله يصدر عن المطالب الخاصة للماهية الإلهية. ومن ثم فهو أولي بطريقة ضمنية.

وعلى فولف قبل أن يجعل الموجود المستقل هو الإله المتعالي- أن يثبت أنه، لا العالم المحسوس، ولا الروح الإنسانية، موجودان بذاتهما. فإمكان العالم يلزم عن أنه مؤلف من عناصر ليست هي العناصر الوحيدة التي يمكن تصور وجودها، كما يلزم أيضًا عن تتابع وجوده في الزمان، أما

إمكان النفس (أو إمكان الذات وتمثلاتها) فيلزم عن تضايف أفكارها مع علم جزئي- يكون لا وجوده ممكنًا. وفي كلتا الحالتين يعول فولف على حجج خارجية وعلى معيار القدرة المجردة على التصور، إذ إنه لا يملك بعد الوسائل المتاحة لفحص العلاقة الباطنة بين الماهية وفعل وجود الأشياء في التجربة. وهو لا يثبت فعلًا أن الآنية تنتمي إلى كائن يتنزه عن الديمومة المتتابعة. وعن إمكان وجود مقومات أخرى بالقوة في طبيعته، أو أن معرفة الممكن في ذاتها فعل ممكن.

وأخيرًا فإنه يقرر أن الكائن الضروري المستقل هو إله الكتاب المقدس الذي يعد تعريفه الأسمى هو «الموجود بذاته»، وفي هذا التعريف يدخل السبب الكافي لوجود هذا العالم المحسوس ووجود نفوسنا. ويختم فولف هذا الجزء من بحثه بختام ظافر حين يصل إلى هذه النتيجة، وهي «.. وبالتالي ففي اللحظة التي يسلم فيها بالماهية الإلهية يسلم بوجودها في نفس الوقت»[175]، ومع ذلك فإن هذا لا يجيب عن سؤال كانط الجريء عما إذا كانت عقولنا المتناهية تستطيع أن تعرف عن يقين أن عملية التثبيت هي في المجال الفعلي للوجود، أو في المجال التصوري الخالص.

والنتيجة العامة التي تشير إليها هذه الملاحظات النقدية هي أن فولف قد عاد إلى الوضع التصوري للوجود. ولم يكن هذا راجعًا إلى ضرورة باطنة تؤثر في كل ضرب من ضروب الاستدلال البعدي عن الإله، وإنما لأن برهانه الأول لم يكن بعديًا في بنائه على نحو حقيقي. ولأن نقطة بدايته الفلسفية ومبادئ البرهان لم تكن مؤسسة على الخبرة الحسية والعقلية بالعالم المادي الموجود، كان لزامًا عليه أن يهيب إهابة مستترة بقوة أولية a priori لماهية ضرورية مستقلة ابتغاء تسليم بالوجود. وقد أسدى كانط خدمة في كشفه لهذه العملية، ولكنه استمد منها ذلك التعميم غير المعتمد بأنه ينبغي لكل استدلال بعدي على الإله مستمد من العالم المحسوس أن يتطابق مع النموذج الذي وضعه فولف.

ولكي يمهد فولف لدليله الأنطولوجي أو الأولي في زعمه على وجود الإله، يستخدم كمفتاح له تصور «واقع»؛ ليثبت أن أكمل موجود ممكن، وأن هناك درجات في الوجود[176]. ويمضي فولف في تعريفه للموجود الأكمل ens perfectissimum بأنه هو ذلك الموجود الذي تنتمي إليه كل الوقائع الممكنة معًا compossibles في أعلى مرتبة على الإطلاق. فالموجود الكامل إذن هو الكائن الأعلى تحققًا في الوجود ens realissimum بالمعنى الحرفي والفني لطبيعة جوهرية تتيح للوقائع جميعًا أن تتجمع تجمعًا تامًّا. وبهذا التعريف، يلغي فولف الرجوع إلى معيار المعرفة الحسية الخالصة. وبهذا يستطيع أن ينتقل خفية، من العقلي إلى الشروط الواقعية، أو إلى تأكيدات الوقائع، ويستطيع أن يثبت الإمكانية الواقعية للموجود الأكمل، بأن يذكر أن (تصورنا) لأعلى مرتبة من مراتب الواقع تستبعد كل النقائص ولا تسمح لشيء أن يُنفى من نفسها. فالموجود الأكمل ممكنٌ حقًّا ما دام لا ينطوي على أي تناقض، وهو واقع إيجابي صرف لا يشوبه أي سلب لذاته.

ويستطيع فولف بعد أن اتخذ هذه الخطوات التمهيدية أن يقدم برهانه الوجودي المعدل، هذا إذا سلمنا بتعريف الله على أنه الموجود الأكمل.

«يحتوي الله على جميع الوقائع الممكنة في أعلى مرتبة على الإطلاق، ولكنه هو ذاته ممكن. ولما كان الممكن يوجد، فمن الممكن أن ينتمي الوجود إليه، وبالتالي ما دام الوجود واقعًا، ولما كانت الوقائع متماكنة، ومن الممكن أن تنتمي معًا إلى موجود، كان الوجود واقعًا في فئة الوقائع الممكنة معًا، وفضلًا عن ذلك فإن الوجود الضروري من أعلى رتبة على الإطلاق، ومن ثم فإن الوجود الضروري ينتمي إلى الله أو -والمعنى واحد- الله واجب الوجود»[177].

وفي تمهيده لهذا البرهان يخفق فولف في تقديم أساس وجودي لمراتب الواقع، ولحضور الوجود المتماكن مع ضروب الواقع الأخرى وتفوق الوجود الضروري أو القابل للمحمولات attributive، ولكنه لا يتردد هذه المرة بين ما إذا كنا لا نتصور إلا الرابطة الضرورية المثالية للوجود مع الماهية الإلهية، أو أننا نعرف أن الماهية الإلهية موجودة حقًّا، ذلك أن هذين الرأيين يندمجان اندماجًا وثيقًا في اللاهوت الطبيعي الذي يتناول الوجود بوصفه «واقعا» لماهية ضرورية، وبالتالي بوصفه قابلا للتصور في حدود صفة تنبع من تلك الماهية. وهنا تملك فلسفته أخيرًا ذلك النمط الوحيد من المعرفة الوجودية الذي يتفق مع اتجاهها إلى إضفاء طابع الماهوية على الوجود القابل للمعرفة بدلًا من تفريغه تفريغًا تامًّا من كل مضمون. وهذه «الماهوية للوجود الإلهي» هي وحدها التي تسمح لفولف باستنباط وجود الله من تصور ماهيته existentia ipsi [Deo] essentialis est (وجود الله نفسه وجود ماهيته)[178]، غير أن الوجود -منظورًا إليه على هذا النحو- مستمد من التعريف المجرد لواقع، لا من تجربتنا عن الأشياء الموجودة ومضموناتها.

ولقد كان نقد كانط التالي للاهوت الطبيعي موجهًا من الناحية التاريخية ضد فولف، وإن كان كانط نفسه يعتقد أنه ينطبق على كل مذهب نظري عن الله. وهو يتفق مع فولف على أن كل الأدلة يمكن أن ترد إلى الأدلة المستمدة من الإمكان (والنظام) ومن فكرة الموجود الأكمل. ولكنه أشار إلى أن أدلة فولف لا تعد بعدية إلا بالمعنى الذي ذهب إليه مستر بكويك في رواية ديكنز الشهيرة بهذا الاسم- أي من حيث إنها تستمد مادتها من عقلنا. ولم يجد كانط صعوبة في عرض تماثلها الأساسي وطابعها الأولي a priori، وإن لم يحلل فكرة فولف عن «الوجود بذاته» تحليلًا كافيًا، كما أنه لم ينظر في أنماط الاستدلال الأخرى على الله. ولكنه قصد إلى صميم المسالة حين ذكر إخفاق فولف في إقامة أي صلة بين الوجود المعروف تجريبيًّا ونظرية الوجود بوصفه واقعًا ينتسب إلى الماهية. وهذه الثغرة تركت كانط وهو يتساءل: هل يمكن أن يمتد الوجود المعروف للإنسان إلى ما وراء الموجودات القائمة في علمنا التجريبي؟ وتساءل كانط أيضًا -بالإشارة إلى عبارة فولف الأخيرة في برهانه الثاني-: هل من الجلي أن «تصور» عقلنا الإنساني، الموجود على نحو عقلي ولا تجريبي خالص، بوصفه واقعًا ضروريًّا في أكمل ماهية هو نفسه «كمعرفتنا» أن الله واجب الوجود؟

وقد توسع فولف أيضًا في نظرية عن الصفات الإلهية والقدرة الخلَّاقة، وذلك لكي يضفي طابعًا وجوديًّا على الكسمولوجيا وعلم النفس والعلوم الأخلاقية العملية. ولكنه كلما توغل في مشكلة البرهان على العالم الموجود من خلال الله، بوصفه سببه الكافي، ازداد ميله إلى الاتفاق مع التجريبيين ومعاصريه من رجال عصر التنوير على أن الاستنباط الوجودي الصارم مستحيل.

ولكي نفسر العالم المتناهي على أنه موجود، ينبغي أن نلجأ في وقت واحد إلى صفات ثلاث: العقل والقوة والإرادة. فالعقل الإلهي يستطيع أن يفسر الإمكانية الباطنة للأشياء، والقوة الإلهية تفسر إمكانياتها الخارجية، أو تأسيسها في علة متكافئة موجودة. بيد أن فولف لم يدافع عن قدرة الله إلا بوصفها «إمكانية إخراج -ما هو ممكن في حد ذاته- إلى حيز الفعل»[179]. أما الانتقال من هذه الإمكانية إلى الإحداث الفعلي، فلا يتم إلا بواسطة الإرادة الإلهية -وهنا يفترق فولف عن ليبنتس بإنكاره أن تكون الإرادة مجرد مصدقة على القدرة الإلهية- فالإرادة هي قوة الله الوجودية الأساسية لخلق الموجودات، وهي شيء لا سبيل لنا إلى تعليله على الإطلاق؛ ذلك أن عقلنا لا يستطيع أن يفهم، أو أن يدخل في نطاق أنطولوجيا الأسباب الكافية إرادة هي فعلية خالصة ومتأنية في عملياتها. ومن ثم فإن العلة الأخيرة للوجود الفعلي للأشياء الممكنة تند عن المنهج العلمي الصارم.

غير أن الفلسفة لا تقف عاجزة تمامًا دون هذه المهمة. فثمة فرق بين تقديم الأسباب الاستنباطية الخالصة لوجود عالم «ما»، وبين تقديم الأسباب المناسبة لخلق «هذا» العالم المعين. ومع أننا لا نملك مبدأً يقينيًّا من الناحية الفلسفية للنفاذ إلى قرار الله الحر بخلق عالم ما، إلا أننا نستطيع افتراض هذا القرار، ثم تقديم سبب مناسب ratio quaedam convenientiae لاختياره تحقيق هذا العالم المعين[180]. وهذا السبب المناسب أو شبه- الدافع، يتألف من تمثل الأفضل، أعني الجمع بين الأفضل موضوعيًّا، أو في ذاته، والأفضل ذاتيًّا أو بالنسبة إلى الله، وبدلًا من متابعة وصف ليبنتس للسبب الموضوعي في حدود ملاء من الماهيات، يتناوله فولف على أنه تلك المجموعة من الأفكار التي ترضي «عقله» تمام الرضا، وتطيب لإرادته من حيث هي علامة طبيعية ورمز مرئي على الكمال الإلهي. وهكذا نرى في نهاية الأمر، أن السبب الموضوعي ليس قاهرًا للفعل الإلهي، وأنه يقاس بدافع الارتياح الذاتي، ذلك الدافع الذي يمكن أن يفترض -على نحو مناسب- (دون أن نعرفه معرفة صارمة على الإطلاق) أنه أعظم تعبير مرئي عن الكمال أو المجد الإلهي.

نستطيع إذن أن نصوغ القانون المناسب باختيار الله الخاص للأشياء على هذا النحو «ما يتمثله الله لنفسه على أنه الأفضل سواء في ذاته، أو علاقته بنفسه- يكون هذا هو ما يريده»[181]. أما أن هذا القانون يبقى مبدأً شكليًّا لما هو مناسب، لا وسيلة إلى البرهان الاستنباطي، فهذا ما تشير إليه دعوى فولف... (التي تتعارض هذه المرة أيضًا مع ليبنتس) بأن الله يستطيع أن يخرج إلى الوجوه الفعلي المتآني عوالم أخرى، بالإضافة إلى أفضل عالم، بل يستطيع أن يحقق الممكنات جميعًا.

ولما كان الله مكتفيًا بذاته اكتفاءً مطلقًا، فإنه يتنزه عن الإكراه الموضوعي الذي تفرضه التركيبات الماهوية. فأفضل عالم من الوجهة الموضوعية يتفق مع كماله الخاص، ولكن الفعل الخالق يظل معجزة ووضعًا حرًّا لشيء يكمن سببه الكافي الموجود مختفيًا في الإرادة المتعالية لإله حر. ومن هنا يرفض فولف إقامة الإلزام والفضيلة والخير الأخلاقي الأسمى على إرادة الله، وإنما يمنحها أساسًا باطنًا تمامًا في الطبيعة الإنسانية وفي كمالها الذاتي، حتى ولو أعادنا نشاطنا الأخلاقي إلى الله.

ولقد كان المثاليون الذين أعقبوا كانط مبهورين بالدور الوظيفي الذي يلعبه لاهوت فولف الطبيعي في مذهبه كله، فهو (أي فولف) حين لا يكون مصابًا بمشكلة الوجود الممكن التجريبي، وبالحرية الإلهية- يكون متحمسًا للأثر الرجعي للاهوت الطبيعي في العلوم النظرية، ولعمله البنائي في الفلسفة العملية (وإن لم يثبت الأساس الذي يقوم عليه واجبنا)، وكان أمله معقودًا على الصفات الإلهية، أو على الوقائع بوصفها الممكنات الأولى التي يمكن استخلاص معرفتنا بالأشياء استخلاصًا أوليًّا a priori من أسبابها النهائية. ويستطيع اللاهوت الطبيعي أن يمنح العقل الخالص نورًا خاصًّا، وأن يمكنه من متابعة التطور الكامل لفكرة الوجود وأسبابها الكافية[182]. ومن ثم يستطيع المرء أن يقيم مذهبًا كاملًا من الفلسفة يشمل التركيبات الجوهرية وروابط الأشياء جميعًا، والوجود الإلهي، وإمكانية الأحوال الممكنة للموجودات الأخرى، وربما استطاع أن يضع تفسيرًا موحدًا لوجودها الفعلي. ويرى هيجل أن تقصير فولف عن بلوغ هذا المثل الأعلى راجع إلى استبقائه لإرادة إلهية حرة لا سبيل إلى تعليلها، كما يرجع أيضًا إلى تردده في رد الوجود التجريبي إلى نظرية الوقائع أو أحوال الفعلية الجوهرية. وقد رفع هيجل هذه التحفظات بإخضاعه الإله والوجود للقانون الديالكتيكي (الجدلي) للمطلق.

على أن أعجب فصل في تاريخ الفلسفة الفولفية لم يكن هو تناول كانط الفظ لها، أو ما اعتراها من تحول على يد هيجل، بل كان تغلغلها الظافر في الفلسفات المسيحية الإسكلائية للقرنين الثامن والتاسع عشر[183]. ومع أن الإسكلائيين كانوا يرتابون في موقف فولف عن الحرية الإلهية وبعض النقاط اللاهوتية الأخرى، إلا أن الكثيرين منهم رحبوا بتقسيماته للفلسفة وبمفهومه للأنطولوجيا وعلم النفس، وباستخدامه للسبب الكافي، وبلاهوته الطبيعي الأساسي. وكان يبدو أن حظ اللاهوت -بعد أن أعيدت صياغته على نحو أكثر بعدية- يقدم ملاذًا آمنًا في الوقت الذي كان فيه الجناح المتطرف عن عصر التنوير ينكر الله، وكان كانط يتشكك في جميع البراهين النظرية على وجود الله. ولم يكن حياد فولف في نظرية المعرفة وموقفه المزدوج من الوجود- يبدو هامًّا في نظر كثير من الكتاب المدرسيين. وفي اللحظة التي كانت المغامرة العقلية في اللاهوت الطبيعي تقترب من نهايتها، بدأ كثير من الكتاب المدرسيين يستخدمون تناول فولف غير المعتمد للإله من خلال الأسباب الكافية والضرورات الجوهرية. وحين فعلوا ذلك، لم ينتهكوا منهج الواقعية فحسب، بل عزلوا أنفسهم أيضًا بلا مبرر عن التيار الرئيس في البحث الفلسفي عن الله.

(3)
مذهب الألوهية العلمي عند فولتير

من الممكن أن نلاحظ في فولتير (1694- 1778) ذلك الانتقال التدريجي لعصر التنوير من المفهوم الرياضي الاستنباطي للعقل الخالص إلى النظرة التجريبية للعقل وفقًا للنموذج الذي تقدمه العلوم الفيزيائية والبيولوجية. وقد كان لهذه النقلة تأثير ملحوظ في الدعاوى الخاصة بإمكان قيام معرفة إنسانية بالله، خاصة وأنها أشد تواضعًا عند فولتير منها عند فولف. ومع أن الأول يتحدث عن إثبات وجود الله، فإن فكرته عن البرهان هي الطريق الذي يسلكه التدليل التجريبي متجنبًا -في نجاح- أي تناقضات شكلية، ومحققًا درجة عالية من الاحتمال بوصفه تفسيرًا لخبرتنا. فلقد بقي فولتير غير مقتنع بسلسلة الأسباب الجوهرية التي تثبت طبيعة الله وصفاته، وكذلك بالمحاولات التي بذلتها الفلسفات الإلهية لتفسير الشر وعلاقات الله بالعالم. وفي هذا المجال يجازف ببعض الآراء الخاصة، ويصل إلى فكرة متأرجحة احتمالية عن الطبيعة الإلهية.

وهناك ثلاث عقبات خطيرة تعترض أي محاولة لفهم نظرية فولتير عن الله فهمًا دقيقًا، وأولى هذه العقبات تقلبه في الرأي فيما يتعلق بجوانب معينة من الطبيعة الإلهية وأفعالها ولا سيما حرية الله وحضوره في العالم. وعلى الرغم من انشغاله طيلة حياته بمشكلة الله، فإنه لم يَصُغْ موقفه صياغة حاسمة منهجية.

والصعوبة الثانية هي الإطار النزاعي الذي يحيط بمعظم نظره الفلسفي عن الله. فقد كان من الصعب على رجال الكنيسة الاعتقاد في أن سياسة فولتير الهدامة ضد الوحي تقف دون الإنكار الصريح لوجود الله ونشاطه العام في العالم، ويشاطرهم في هذا الموقف المستريب من فولتير بعض المفكرين الأحرار، غير أن جملة الشواهد تدل على التزامه المخلص بنمط من مذهب الألوهية الفلسفي يُعادي المسيحية والإلحاد على حد سواء. فمن كتبه ومراسلاته، وكذلك من ذلك الاختيار المرير لاستعداده على تقبل السخرية من زملائه الفلاسفة، يبدو لنا فولتير معتنقًا للألوهية ومعاديًا للوحي الخارق للطبيعة، ومعارضًا في الوقت نفسه لأي محاولة ترد معتقداته إلى نزعة طبيعية ملحدة. فهو يحاول -مع روسو- أن يشق سبيلًا وعرًا بين الكنيسة، وبين مجمع «دولباك» من الملحدين.

والعامل الثالث الذي يجعل من الصعب إدراك موقف فولتير هو التراث التاريخي المعقد الذي يتغذى منه. فهو يتفق مع الانتقادات التي يوجهها بيل ضد الميتافيزيقا العقلية واللاهوت الطبيعي، ولكنه لا يقبل نصيحة الشكاك بالعدول عن جميع النظريات الطبيعية عن الله. وبدلًا من أن يتبع بيل في مذهبه الإيماني الشاك أو فولف في مذهبه المجدد عن الأسباب الكافية، يتجه صوب المفكرين الإنجليز من التجريبيين والتأليهيين باحثًا عن دافع جديد في اللاهوت الطبيعي.

وبزيارته الشخصية لإنجلترا (1726- 1729) وبرنامج مطالعاته الواسعة، أحاط فولتير إحاطة كافية بالآراء اللاهوتية لكل من لوك ونيوتن وكلارك وبعض المؤلهة المتأخرين من أمثال أنطوني

كولينز. أما في مسألة وجود الله، فلم يتبق ألا أقل المعونة من المؤلهة الذين كانوا معنيين أساسًا بالدفاع عن تصوراتهم العديدة للدين الطبيعي وللأخلاقية. ومن ثم فقد اعتمد بصفة أساسية في هذه المسألة على لوك ونيوتن وكلارك، وإن اختلف مع نظرياتهم التي تتعلق بالطبيعة الإلهية. ولاءم فولتير بين نظرية ملبرانش عن السببية الإلهية وبين طريقته الخاصة في تفسير الشر. أما الموضع الذي أسهم فيه المؤلهة الإنجليز إسهامًا حاسمًا في فكره، فهو موقفه من صفات الله وعلاقته بالعالم، وفكرة الدين الطبيعي والأخلاقية، والحجج المضادة للمسيحية التي حفلت بها كتاباته في الأعوام الخمسة عشر الأخيرة من حياته[184].

وهكذا كان فولتير القناة الرئيسة التي انتقلت من خلالها الأفكار اللاهوتية للمفكرين الإنجليز من المؤلهة وأتباع نيوتن إلى عصر التنوير الفرنسي. ومن كتاباته التي عبرت تعبيرًا مبكرًا ومدعمًا عن مذهبه في الألوهية المستند إلى العلم «مقالته عن الميتافيزيقا» (التي كتبت عام 1734 ونشرت بعد وفاته)، و«عناصر فلسفة نيوتن» (طبعة سنة 1741). أما نظريته عن الله فقد أكدها بعد أن أدخل عليها بعض التعديلات الهامة في «المعجم الفلسفي» (1764)، وفي بعض كتاباته المتأخرة الأخرى مثل: «الفيلسوف الجاهل». ومع أن تدليله الفلسفي لم يكن عميقًا أو متسقًا دائمًا، إلا أنه كان مثلًا من أكثر الأمثلة إلحاحًا وأشدها تأثيرًا في فرنسا القرن الثامن عشر على التسليم الفلسفي بالله بمعزل عن أي عقيدة موحى بها. وكان منهجه هو أن يتحاشى التدليل الأولي الذي كان عرضة للطعن، ولاسيما من النقد الشكاك، وأن يقدم حدًّا أدنى من مذهب الألوهية بوصفه أكثر الاستدلالات الاحتمالية التي يمكن أن يستمد من العلم النيوتوني ومن الفحص التجريبي للعالمين الفيزيائي والأخلاقي. وشرع في ارتياد الطريق الذي لم يسلكه بيل أو هيوم، وهو طريق الميتافيزيقا الاحتمالية والمؤسسة مع ذلك على شيء من البينة التجريبية.

وكان فولتير، في تأكيده على المضامين التأليهية في الفلسفة الطبيعية الجديدة، يحذو حذو نيوتن نفسه والجيل الأول من معجبيه الإنجليز. فلقد وضع نيوتن مهمة ذات هدفين للفلسفة الطبيعية: تأكيد أعم القوانين الميكانيكية أو الروابط الرياضية بين الظواهر، وإثبات وجود العلة الأولى اللاميكانيكية لقوانين الكون وقواه جميعًا. والفيلسوف الطبيعي يلتزم بالنوع السليم الوحيد من التدليل الميتافيزيقي حين ينتهي إلى أن:

«... هذا النسق البديع الذي ينتظم الشمس والكواكب والشهب لا يمكن أن يصدر إلا عن حكمة وتدبير كائن ذكي قادر... وحين نقارن ونوائم بين هذه الأشياء بعضها البعض الآخر في هذا التنوع الهائل من الأجسام، نذهب إلى أن هذه العلة ليست عمياء متعسفة بل بارعة كل البراعة في الميكانيكا والهندسة»[185].

ويضيف فولتير في مزيج من السذاجة والسخرية اشتهر بهما أن العلة الأولى لا تقل حصافة عن علماء الجمعية الملكية في لندن. ويذهب نيوتن إلى أن بداية حركة الكون وتصحيح العيوب في العملية الطبيعية التالية في نظام الجاذبية يتطلبان فعل ذكاء أعلى، وإرادة أسمى. وفضلًا عن ذلك تستطيع أن نميز قدرة العلة الأولى وإرادتها في الحركة المنتظمة، والاتجاه المتجانس للكواكب،

وكذلك في أن نظام النجوم الثابتة لا ينهار، وقد عبر جوزيف إديسون في أبيات مشهورة عن موقف نيوتن الشائع نحو الأجرام السماوية:

«في مسمع العقل، تستخففها البهجة،

وتنشد بصوت مجيد،

لا يتوقف لها نشيد، كلما أشرقت بنورها،

بأن اليد التي صنعتها إلهية»[186].

ولا يقتصر الأمر على هذا المستوى الكوني فحسب، بل ينسحب أيضًا على التكيف المنظم وعلى تجانس الأجهزة في الأجسام الحية، فهنا نلمس التدبير والتخطيط اللذين وضعهما عقل حكيم.

ويعيد فولتير تقرير هذه الحجج بأسلوبه المحكم العبارة، حيث يبدو الاستدلال من الكون بوصفه عملًا على الصانع الإلهي أمرًا يسيرًا حتميًّا لأي عقل على إلمام جيد بالنظرة العلمية الشائعة. وأيًّا كانت الشكوك التي تثار حول الحاجة إلى الله في الفيزياء الديكارتية، «فإن فلسفة نيوتن بأكملها تؤدي حتمًا إلى معرفة موجود أسمى خلق كل شيء ورتبه في حرية. فلو كان العالم متناهيًا كما يقول نيوتن (وكما يقول العقل) ولو أن هناك فراغًا، إذن لما وجدت المادة بالضرورة، وبالتالي فقد تلقت المادة الوجود من علة حرة»[187]. وهذا التصريح الواثق من نفسه في الضوء الوهاج في تأسيس فولتير العلمي لمذهب الألوهية، وإن أخفق في إعطائه أي تماسك ميتافيزيقي.

وتؤدي الفيزياء الديكارتية إلى مفهوم للطبيعة بوصفها ملاءً لامتناهيًا، ومن هذه الفكرة لا نحتاج إلا إلى خطوة قصيرة لاستنتاج أن المادة مكتفية بذاتها، ولا حاجة بها إلى الله. غير أن إمكانية المادة شيء يؤكده مذهب نيوتن، ويؤكده الحاجة إلى علة عاقلة حرة تتجاوز نظام الطبيعة، ومع أن قوانين الفيزياء الرياضية ثابتة لا تتغير للنظرة المجردة، إلا أنها ليست فعالة بذاتها فعالية العلة، ومن ثم لا يحتاج علمنا إلى أن يصدر متفقًا معها. واستخدام الرياضية في مذهب نيوتن لا يغني عن الحاجة إلى اختيار متمعن لمجموعة من القوانين يقوم به عقل أسمى، وإرادة عليا. وفضلًا عن ذلك فإن هذه القوانين لا تصبح فعالة في الكون الفعلي، إلا من خلال توسط الحركة وقوة الجاذبية (التي يفسرها فولتير ومعظم أتباع نيوتن بأنها قوة فيزيائية واقعية لا مجرد قانون وظيفي). ولما كانت الحركة وقوة الجاذبية خاضعتين للتغير والنقصان فإنهما ليستا شيئًا كامنًا في المادة الثابتة، وإنما تأتيان إليها بتأثير فاعل عاقل حر يوجد خارج العالم المادي.

وكذلك، ليس النظام الداخلي والاتجاه الهادف للفاعلين الماديين إلا هبة سببية من الله. وقد كان فولتير مقتنعًا بالحاجة إلى وضع عقل هادف إلى حد أنه كان على استعداد لتقبل السخرية بوصفه «رجلًا أحمق» مادام في صحبة نيوتن[188]. كما أعاد أيضًا صياغة حجة لوك وكلارك الأكثر ميتافيزيقية التي تستدل من الذات الموجودة على الموجود الأبدي. غير أن ما ينطوي عليه هذا البرهان من تعقيدات يثير ارتباكه، ومن ثم يقنع بتلك البينة أو الدرجة العالية من الاحتمال بحيث لا

يتطرق الشك إلى القضية القائلة: «أنا موجود، إذن فلا بد أن شخصًا ما يوجد بالضرورة منذ الأزل». وهو يلوم بسكال؛ لأنه لم يسمح للعقل بأن يرى الله في آيات الطبيعة وفي الإنسان. وعلى المستوى الإنساني الخالص، فإن وجود الميول الأخلاقية المحددة وخاصة ما يحدونا من مثل أعلى لإنصاف الغير- يقوم العقل شاهدًا طبيعيًّا كافيًا على تأكيد وجود إله أخلاقي خير. وهكذا يستطيع العقل التجريبي أن يخرج من الحرج الواقع بين مذهب الشك والمذهب العقلي.

ومهما يكن من أمر، فإن فولتير يضع حدًّا فاصلًا بين وجود الله وبين المسائل المتعلقة بطبيعته ونشاطه السببي. وكان يريد أن يبدد الغموض والشك اللذين يحوطان المسائل الأخيرة فيحولان دون وصولها إلى حقيقة وجود الله. والصعاب التي تعرضنا في فهم كيف يتم الخلق، وأين يوجد الله، ولماذا يسمح بالشر؟...

ينبغي ألا يسمح لها بإضعاف تصديق الإنسان بوجود علة أولى عاقلة وخيرة إلى غير حد. وقد كانت قاعدة التمييز هذه بين القضايا اللاهوتية، والحكم على كل قضية على حدة وفقًا لما فيها من بينة خاصة بها- كانت هي سلاح فولتير الرئيس في نزاعه ضد الماديين في جماعة الموسوعيين، وكثيرًا ما أدى به إلحاحه عليها إلى الاعتقاد في عجز العقل الإنساني عجزًا تامًّا عن تناول طبيعة الله وعملياته: «إن صفات الموجود الأسمى اللامتناهية هوات تنطفئ فيها أنوارنا الضعيفة»[189].

وأعلن أن ما وصف به صامويل كلارك الله من أنه يستريح ويندم ويتحدث عبارة عن أوصاف هزلية خليقة بشخصية بانش Punch،وأنها عرضة لسخرية الماديين.

وعلينا أن نعتنق لاأدرية محترمة فيما يتعلق بأي سؤال يتجاوز مجرد وجود الله وواجبنا في عبادته بالروح. ولا يستطيع الإنسان أن يعرف أكثر من أن الله يريد منه العبادة، وأن يكون عادلًا تجاه إخوانه من البشر.

وقد كان من الصعب على فولتير أن يحصر نفسه داخل هذا النطاق الضيق، مادام تأكيده لوجود الله يستتبع على الأقل حدًّا أدنى من الموقف إزاء طبيعته أيضًا.

وكان يعني دائمًا بكلمة «الله» كائنًا أبديًّا واجب الوجود، هو في الوقت نفسه العلة الأولى العاقلة الخيرة لهذا الكون. وأيًّا كان الأمر، فإن مطالعاته لأنطوني كولينز وغيره من المؤلهة المجددين، وكذلك الصدمة الأخلاقية التي أحدثها زلزال لشبونة في سنة 1755، دفعته إلى أن يدخل تعديلًا على موقفه الأصلي إزاء حرية العلية الإلهية وخلقها التام للعالم المادي. فالله حر، بمعنى أن له طبيعة قادرة كل القدرة، ومن حيث إنه يستطيع أن ينفذ مشيئته دون إكراه من أي فاعل آخر. بيد أن هناك ضرورة باطنة تحدد النشاط الإلهي المنتج: «لقد صدر العالم دائمًا عن هذه العلة الأولى الضرورية، مثلما يصدر الضوء عن الشمس»[190]. والله لا يصنع العالم بطريق الخلق الحر كما تعلمنا المسيحية، ولكن عن طريق الصدور الأبدي الضروري من الناحية الفيزيائية للقوانين المنظمة عن صنعة الفعل فيه. ومع أن فولتير كان دائمًا ناقدًا متشددًا لاسبينوزا (أو على الأقل للصورة المادية المعاصرة لمذهب اسبينوزا) إلا أنه طامن من علو الإله بنظريته الحتمية في العلة

الإلهية. ولقد سمح ببقاء شيء من التفرقة بين علة ضرورية أزلية وبين مسبباتها الضرورية الأزلية أيضًا، ولكنه كان يعود من حين لآخر إلى الافتراض الذي يرى الله روحًا تبث الحياة في آلة العالم. وكان من العسير عليه أن يوفق بين العلو الإلهي والتدفق الضروري لفعل الله الخالق.

ولعل الدافع الذي جعل فولتير يدخل هذه الحتمية على الإله هو اهتمامه بوجود الشر الطبيعي والأخلاقي في العالم، فعلى الرغم من أن الشر لا يمكن تقليله أو اعتباره شيئًا لازمًا لانسجام العالم، إلا أنه من الممكن النظر إليه على أنه نتيجة ضرورية للفعل الإلهي أكثر منه نتيجة لاختيار واضح لا إكراه فيه. وتتألف الربوبية عند فولتير في إنكاره أن الحرية الإلهية مسؤولة عن عالمنا، إذ ينبغي تبرئة الله من أي مسؤولية أخلاقية عن الشر بمعاملة الألم والشر الطبيعي على أنهما نتيجة لا محيص عنها لفعله السببي المحدد باطنيًّا وقصر التمييزات الأخلاقية على المستوى الإنساني، وعلى هذا النحو يجدد فولتير ما أكده ملبرانش من أن كل شيء في عالمنا هو من فعل الله على مخلوقاته، بل يتساءل فولتير عما إذا كانت ضرورة الفعل الإلهي لا تفرض شيئًا من القيد على قدرة الله. فقد تكون القدرة الإلهية أعلى ما تكون بالقياس إلينا من حيث إنها ليست خاضعة لأي مؤثر أجنبي عنها، ولكنها قد تكون مع ذلك محدودة على نحو باطني داخل ما يمكن أن ننظر إلى الله الخير على أنه لامتناه من حيث الوجود الزمني، متناه من حيث المقارنة بين الله والإنسان بدلًا من أن يبحث عن حل لمشكلة الشر، يقرر -على نحو قاطع- «إن الله هو وحده الذي يمكن أن يكون كاملًا، أو بتعبير أفضل، الإنسان محدود، أما الله فغير محدود»[191]. وهكذا يتأرجح بين تأكيد الحتمية المتناهية بالنسبة للإنسان والله معًا، وبين الدفاع عن كمال الله اللامتناهي وتعاليه في مضاد كل ماهو متناه وإنساني.

وهذا التردد ينبع أساسًا من الطابع اللاميتافيزيقي تمامًا لتدليل فولتير على وجود الله وصفاته. وهذا التدليل قائم على شواهد النظام والتدبير الهادف- تلك الشواهد التي تقدمها العلوم الميكانيكية والبيولوجية والملاحظة العادية، غير أنه لا يخضع هذه المعطيات لأي تحليل ميتافيزيقي متميز في حدود المبادئ المقومة للكائنات الموجودة وميلها صوب كمال مناسب، أو صوب الخير. وهكذا يفشل المؤلهة العلميون من أتباع نيوتن -كما سبق أن لاحظ فولف- في إثبات الإمكانية الجذرية للعالم فيما يتعلق بوجوده كله. ويتلازم قبول فولتير للحتمية الإلهية في الفعل مع رأيه في أن المادة نفسها أزلية، وأنها جوهر لم يخلق، يُدخل عليه الله الصور والتكيفات المنظمة للعالم التي هي موضوع تجربتنا ووصفنا العلمي. والله في هذه الحالة صانع أكثر منه علة كلية أو خالق. وتأكيد عليته يبقى احتمالية بقدر ما تبقى التفسيرات العلمية الباطنة للمادة ناقصة، وبالتالي فقد ترك فولتير موقفه عرضة لنقد دولباك الذي سلم بالطابع الإمكاني للأشياء الجزئية، وإن أنكره على الطبيعة ككل. وحتى على افتراض أن نظام نسقنا المادي يعتمد على علة موجودة خارج العالم، فإن استدلال فولتير على طبيعة الله ليس أقوى من تناوله للعالم المادي، ولأن النظام يعني بالنسبة إليه في المحل الأول ترتيب الأجزاء في المادة السابقة في الوجود، فهو لا يستطيع أن يستدل من «العالم- الآلة» المتناهي إلا على صانع متناه وضروري على أكثر تقدير. وربما كان الصدى الكامن للتراث المسيحي عن الله هو الذي جعل عقله غير قانع بمثل تلك الألوهية ومفتوحًا في

أحيان أخرى على علة لامتناهية حرة خلاقة لا يستطيع مع ذلك إثباتها إثباتًا محكمًا بمنهجه ونقطة بدايته.

واللاهوت الطبيعي الذي يعتنقه فولتير وأنصار نيوتن ميتافيزيقي بذلك المعنى المحدد الذي وضعه نيوتن نفسه؛ إذ يصل إلى علة واقعية أولى متميزة عن القوانين الرياضية وعن الفاعلين الفيزيائيين الافتراضيين في الكون المادي. وبهذا المعنى تشير كلمة «ميتافيزيقي» إلى موضوع الاستدلال فحسب، ولا تخصص شيئًا عن الطريقة الدقيقة للنظر إلى المعطيات التجريبية وعن إجراء الاستدلال الخاص بوجود الله. ولأن تدليل فولتير عن الوجود الإلهي هو في بساطة امتداد على درجة عالية من الاحتمالية للفلسفة الطبيعية إلى مجال الفاعلية النهائية، فإنه لا يملك ضربًا برهانيًّا من الوسائل الميتافيزيقية لحل أي قضايا متنازع عليها عن طبيعة الله ونشاطه. وعلى الرغم من بغضه الشديد لمذهب التجسيم anthropomorphism، فإنه لا يجد مفرًّا في النهاية من أن يعزو إلى الله نفس حتمية الفعل وتحديد القدرة اللذين ينتميان إلى مفهومِهِ عن الإنسان.

وهذا الافتقار إلى حسم المشكلات الذي يتسم به اللاهوت الطبيعي -كما تقيمه ميكانيكا نيوتن- قد أرغم فولتير على البحث عن تدعيم مركزه في مطالب الإنسان الأخلاقية، فألحق بمذهبه العلمي في الألوهية بعض الاعتبارات العملية. فالميتافيزيقا ينبغي أن تعاد مرة أخرى إلى الأخلاقية، كما كتب في رسالة إلى فردريك الأكبر. والأخلاقية نفسها تستند إلى الميول الباطنة في الطبيعة الإنسانية، لا إلى مذهب الألوهية. وهذا المذهب -ينتفع- على العكس من ذلك- بطريقتين متميزتين من ارتباطه بالواقع الأخلاقي. فهو يجد أولًا: في دوافع الإنسان الأخلاقية حجة يضيفها إلى حساب الله، العلة الأولى الموجودة، فهو المصدر النهائي لميولنا المشتركة نحو الحب والعدالة والمعرفة المتبادلة والتوافق. وثانيًا: تعمل اهتمامات الإنسان الأخلاقية على تثبيت العقل الذي يتطوح في خضم المتنازعات الخاصة بالطبيعة الإلهية. وتستطيع احتياجاتنا الأخلاقية -كما لاحظ بسكال وروسو أيضًا- أن تؤثر تأثيرًا حاسمًا في التدليلات الاحتمالية في اللاهوت الطبيعي، وبذلك تمكننا من الإغضاء عن بعض المسائل، وأن تقدم تصديقًا أخلاقيًّا راسخًا على مواقف أخرى من الله.

وثمة نظرة واحدة محددة عن الطبيعة الإلهية، وإن لم تؤلف أساس الأخلاق، إلا أنها تقدم سندًا قويًّا للقرارات الأخلاقية، وبالتالي تبين صلة الله بهذا المجال من تجربتنا الذي يقوم فيما وراء نطاق العلوم الفيزيائية: «يبدو لي أن الموضوع العظيم، والاهتمام الكبير لا يتصل بإيراد الحجج الميتافيزيقية، وإنما يتعلق بتقدير ما إذا كان من واجب المرء من أجل خيرنا المشترك -نحن الحيوانات البائسة المفكرة- أن يسلم بإله يعاقب ويثيب، ويكون بمثابة رادع وعزاء في نفس الوقت، أم من واجب الإنسان أن ينبذ هذه الفكرة، فنترك أنفسنا للمصائب تنوشنا دون أمل، ونقترف جرائمنا دون ندم؟»[192]. إن الله نفسه هو المصدر النهائي لهذه الفكرة الكلية الفعالة أخلاقيًّا عن الله بوصفه الحاكم الخير القادر لهذا العالم، والحكم الأخلاقي على أفعالنا الخيرة والشريرة التي نسرها في ضمائرنا، ومع أن فولتير ظل غير مقتنع شخصيًّا بلا مادية الروح أو بالخلود، فقد اعترف بأن لفكرة الخلود نفعًا أخلاقيًّا عظيمًا في تنظيم المجتمعات العادية، ولكنه لم يحل اعتقاده في الله قط إلى مجرد وهم نافع للأخلاقية الفردية أو الاجتماعية، رغم ما ينطوي عليه من فائدة معترف بها.

وأيًّا كانت الصعوبة التي تعترض التوفيق بين الحتمية الشاملة والمفهوم الأخلاقي عن الله بوصفه قاضيًا، وعن الإنسان بوصفه ملتزمًا بالعدل، فإن فولتير قد استخلص هذه النتيجة، وهي أن ثمة عناية عامة تعمل في الكون. بل لقد ذهب إلى حد الاتفاق مع عدوه اللدود بسكال في أن القلب يتطلع إلى الله تطلعًا خاصًّا بوصفه الرب الخير العادل الرحيم بعباده. ومن ثم، فقد افترق عن أولئك المؤلهة القلائل الذين كانوا ينظرون إلى الله بوصفه مجرد علة أولى متباعدة، لا تعطي الإنسان أي قانون أخلاقي، وتبقى غير عابئة بسلوك الإنسان الراهن. وفي مقابل هذا النمط من المؤلهة، أدرج فولتير نفسه ألوهيًّا أو «إنسانًا يؤمن إيمانًا راسخًا بوجود كائن أسمى، وهو خيّر كما هو قادر، وهو الذي صور الكائنات الممتدة والنباتية والشاعرة والمفكرة جميعًا، وهو الذي يعمل على استمرار أنواعها، وهو الذي يعاقب على الجرائم دون قسوة، ويثيب الأعمال الصالحة بفضله»[193]. ومع ذلك تبقى العناية الإلهية نشاطًا عامًّا داخل إطار قوانين الطبيعة التي يستنها الله.

ولا يستطيع الناس أن يعرفوا أي أوامر خاصة للعناية الإلهية فيما وراء الأخلاقية الكلية للعقل، ولمذهب الألوهية اللاقطيعة nondogmatic الذي يقيم الدين الوضعي.

وهنا تتضح الحافة النزاعية لنظرية فولتير عن الله وضوحًا لا مزيد عليه، وعداؤه لأي دراسة ميتافيزيقية منهجية لطبيعة الله يرجع في شطر منه إلى رفضه لأي وحي متميز عن بينة العالم الطبيعي مع اعترافه بوجود الله. ومن ثم فقد كانت مصادره الوحيدة للوصول إلى الحقيقة المتعلقة بالله هي شواهد العلم الميكانيكي والبيولوجي والقانون الأخلاقي الخاص بالعدالة المشتركة بين الناس جميعًا. وتمسك بموقفه الألوهي في هذا الحد الأدنى، لا على سبيل الحيطة الفلسفية فحسب، بل أيضًا بسبب متطلباته النزاعية في حملته الأخيرة على المسيحية. وهكذا قدم فولتير أول مثل على الأثر المجدب الذي يمكن أن يحدثه التناول اللاميتافيزيقي، مصحوبًا بموقف عدائي إزاء الوحي الخارق للطبيعة على فلسفة الله.

(4)

الإلحاد العلمي عند دولباك وديدرو

كان خصم فولتير الرئيس بين الموسوعيين هو: البارون بول هنري تير دولباك Baron Paul Henri Thiry d’Holbach (1723- 1789) الذي كان يتباهى بأنه «العدو الشخصي للإله»، وهو أيضًا الذي سره أن يقدم هيوم (الذي لم يلتق قط بملحد حقيقي) إلى حفل غداء يضم خمسة عشر ملحدًا وثلاثة من أصحاب العقول المضطربة[194]. ولم يكن هيوم إنجليزيًّا متعجرفًا كما ظن دولباك، إذ كان يؤمن بأن أي نوع من الاعتقاد يتغلب عادة على الشك، وأن الملحد المتحمس يلتزم التزامًا حاسمًا، وبالتالي فإن مذهب الشك المتسق أمر نادر الوجود. وقد تعجب هيوم -كما تعجب المؤرخ إدوارد جيبون- بالطابع الدجماطي للإلحاد الذي يعلنه «نادي دولباك»، وكان الدليل على لا وجود الله في نظر هذه الجماعة من القوة والوضوح بحيث لا يصدق بمذهب الألوهية إلا مأفون أو جبان، بل إنها تُدين من يتخذ موقف التحفظ الشكاك.

وكان كل من فولتير ودولباك يرى أن العلوم الطبيعية حاسمة في تحديد موقف الإنسان من الله، ولكنهما اختلفا اختلافًا عنيفًا حول النتائج الدقيقة المترتبة على اللاهوت الطبيعي. فبينما كان فولتير يدافع عن مذهب في الألوهية ذي طابع احتمالي حذر، كان دولباك حريصًا على إقامة مذهب محدد للإلحاد على المرحلة المعاصرة له من البحث العلمي. ولم يكن ينظر إلى التطورات الجديدة في الميكانيكا وعلم الأحياء على أنها تشير إلى أن المفهوم العقلاني الوظيفي لله قد استنفد أغراضه فحسب، بل على أنها تستبعد أي برهان على وجود الله استبعادًا قاطعًا. وأقوى دفاع له على الإلحاد العلمي مبسوط في كتابه الشهير «نسق الطبيعة» (1770)، وهو كتاب يبلور الأدب المادي المستخفي في القرن الثامن عشر[195].

وبعض نقده هزيل، إذ إنه يتناول مواقف ديكارتية لم تعد رئيسة في الفلسفة، فهو يبين مثلًا أن فكرة الله ليست فطرية، ويقول إن التصديق العام بوجود الله قد لا يعني أكثر من الرعب العام إزاء كوارث الطبيعة، مصحوبًا بجهل القوانين الطبيعية. ويخالف ديكارت فيقول إننا لا نستطيع أن نستدل على وجود الله من فكرتنا عنه، مثلما لا نستطيع أن نصل إلى نتيجة وجودية من مجرد فكرتنا عن أبي الهول. ويرد على الحجة القائلة بأن فكرة الله متميزة عن لزوم الوجود بالضرورة عنها، بأن كائنًا متناهيًا ماديًّا كالإنسان لا يستطيع أن يكون فكرة إيجابية حقيقية عن كائن لا متناه ولامادي. هذا الرد يستند على افتراض أن قوتنا العقلية شكل معقد من الإدراك الحسي محصور تمامًا في المادة. كما يناقش دولباك التدليل الدائري عند ملبرانش الذي يجعل معرفتنا بوجود العالم المادي معتمدة على الإيمان بكلمة الله، ثم يثبت وجود الله بالعالم المادي.

ومهما يكن من أمر، فإن المركز الحيوي لمذهب الألوهية في القرن الثامن عشر، يتأثر بخط آخر من النقد الموجه ضد نيوتن وكلارك. ودولباك يعامل الأول معاملة تصل إلى حد الازدراء، قائلًا:

«إن نيوتن الجليل لا يزيد عن كونه طفلًا حين يغادر الفيزياء والبرهان، ليضل في مناطق اللاهوت الخيالية»[196]. فالطبيعة لا تحتاج في نظر دولباك إلى أن تعد عملًا يتطلب صانعًا عاقلًا متعاليًا، بل على النقيض من ذلك، يرى من البديهي ألا تكون الطبيعي عملًا، بل كلًّا موجودًا بذاته. ونظام الأشياء المزعوم في الطبيعة ليس أكبر من إسقاط لميولنا الذاتية على سلسلة من الأفعال الميكانيكية غير الهادفة التي تحدث لتحبيذ ميولنا. ومن الممكن تفسير كل شيء تفسيرًا كافيًا بقوى الجذب والتنافر في المادة نفسها، دون افتراض، أي إله على هيئة طاغية روحي قوي يتحكم في عبيده. وحين يلتفت إلى تناول كلارك الحدثي للوجود الإلهي وطبيعته، يقوم بحيلة عجيبة، إذ يذهب إلى أن كل ما يقوله كلارك وغيره عن الله يصبح معقولًا وصادقًا في اللحظة التي يتحول فيها إلى مفهومه الخاص عن الطبيعة المادية. فالمادة هي وحدها الموجودة منذ الأزل، وهي التي تقوم بكل الأعمال التي نعزوها إلى الله.

ووراء هذا النقد لمذهب في الألوهية قائم على العلم، يكمن مفهوم للطبيعة يصنعه دولباك في سلسلة من التعريفات والمسلمات في مستهل «نسقه»، وفكرته الأصيلة عن الطبيعة بوصفها كلًّا عظيمًا قائمًا بذاته، لا يمكن أن يقوم شيء آخر خارجه.. هذه الفكرة ما هي إلا نسخة مادية من مذهب اسبينوزا. ومن خلال التعريف البديهي يوضع الواقع معادلًا للمجموع الطبيعي للمادة والحركة بحيث يستبعد مقدمًا كل ماهو روحي ومتعال عن الطبيعة بوصفه وهمًا. فإذا سلمنا بهذه المقدمة الشبيهة بمقدمات هوبس، استطاع دولباك أن يحدد في يسر أصل الحركة. إذ لما كانت الطبيعة المادية كلًّا هائلًا يشمل كل العلل الفاعلة، فإن المصدر الأصلي للحركة لا يمكن أن يكون إلا المادة نفسها.

«وهكذا، تتضمن فكرة الطبيعة بالضرورة فكرة الحركة. ولكن قد نتساءل: من أين تتلقى الطبيعة هذه الحركة؟ وإجابتنا هي: من نفسها؛ لأنها كل «عظيم، وبالتالي لا يمكن أن يوجد شيء وراءها. ونحن نقول إن الحركة طريقة في الوجود تنبع بالضرورة من ماهية المادة، وإن المادة تتحرك بطاقتها الخاصة، وإن حركتها ينبغي أن تعزى إلى القوة الكامنة فيها. وإن تنوع الحركة والظواهر الناتجة عنها، تصدر عن تباين الخصائص والصفات والتركيبات التي توجد أصلًا في المادة الأولية التي تعد الطبيعة تجميعًا لها»[197].

المادة هي المعمل الأبدي الهائل الذي يزود نفسه بالمواد والطاقات ونماذج الفعل، والمنتجات. وليس نظام الطبيعة بأكثر من السلاسل المنتظمة للعلل المادية دون أي مولد عاقل.

أما أشد الدعاوي تحديًا -فيما يتعلق بالمذهب النيوتني في الألوهية- فهي الدعوى القائلة بأن الحركة ترجع في أصلها الأولي إلى المادة وحدها. ويدين دولباك بهذا الاقتراح مباشرة إلى المؤله الإيرلندي المجدد جون تولاند John Toland الذي رفض الفكرة الديكارتية عن المادة بوصفها امتدادًا جامدًا لا يتلقى الحركة إلا من الخارج. وهذا الاقتراح يعني أيضًا تصحيحًا لنيوتن، ما دامت الحركة ليست كامنة في المادة فحسب، بل خاصية جوهرية من خصائص المادة، كما أنها تدين لها بدافعها الأولي. وانتهى دولباك بعد أن زاوج بين هذا الرأي وبين تفسيره النفسي لنظام الطبيعة- إلى أن الميكانيكا النيوتنية المعدلة تلغي الحاجة إلى الله. وبحث عن مزيد من تأكيد نزعته الطبيعية

الملحدة في بحوث جون نيدهام John Needham البيولوجية، وفي نظريات ج. إي. شتال G.E.Stahl الكيميائية. فمن الأول، رحب دولباك -في حرارة ودون نقد- بنظرية التولد التلقائي كبرهان على القوة الحيوية الباطنة في الطبيعة، ورأى في آراء شتال عن النزعة الذرية والقرابة الكيميائية، والفلوجيستون(198) Phlogiston شاهدًا بارزًا على قوة المادة الكامنة لتقديم نماذجها الخاصة في التباين والقوى الدينامية.

وأضاف دولباك إلى هذه الحجج نظرية في المعرفة الإنسانية تتسم بأنها ذات طابع يدور حول نفسه إلى حد ما، وبأنها تتصل اتصالًا غامضًا بالدعوى الرئيسة في المذهب المادي[199]. ففي التعريف المعطى للطبيعة، ليس العقل الإنساني إلا حالة متطورة من العملية المادية. والطبيعة نفسها لا تفكر، ولكنها تولد كائنات مفكرة عن طريق تنظيم المادة في أجسام حية لها قوى الإحساس. ويتفق دولباك مع لامتري في أن أفكارنا تعتمد اعتمادًا باطنًا على الحواس، وبالتالي لا يملك الإنسان قوة عقلية أو طبيعية روحية تتعالى على المادة. وثمة نتيجة مزدوجة تؤيد الإلحاد، فالإنسان لا يستطيع -عن طريق أفكاره- أن يتصور حقًّا كائنًا إلهيًّا لا ماديًّا، كل ما يستطيعه هو أن يشخص الصفات الإنسانية في صورة مكبرة. ومن الناحية المقابلة لا يستطيع الإله اللامادي أن ينقل معرفة نفسه إلى الإنسان، إذ لن يكون قادرًا على تنبيه الحواس لتقوم بتقديم الأفكار المناسبة. والطابع الدائري في هذا التدليل يرجع إلى أن دولباك قد أقام نظريته في العقل الإنساني على ماديته الملحدة، ثم استخدم هذه النظرية سلاحًا رئيسًا ضد الإلحاد. كما يتسرب أيضًا ضرب من اللبس في حجاجه، إذ قد ينتهي المرء إما إلى الوجود الإله، أو إلى مجرد العجز المتبادل في الإله والإنسان عن الاتصال في المعرفة أحدهما بالآخر. ويظل الاحتمال اللاأدري الأخير مفتوحًا على الرغم من اختيار دولباك القوي للإلحاد.

وقد كانت عقلية دنيس ديدرو 1784 -1713) Denis Diderot) أشد تعقيدًا في جميع المجالات من عقلية دولباك، وأكثر مرونة. فقد أقام في «الأفكار الفلسفية»(1746) قضية التأليه على أسس من النوعية الغائية البيولوجية بدلًا من الميكانيكية الكونية. غير أن عوامل شتى أدت به إلى مناصرة النزعة الطبيعية الملحدة[200] فقد قبل- كمعظم المتعاونين معه في الموسوعة- أن تكون المعرفة العلمية البحتة والتطبيقية هي المعيار. فإذا قيست فكرة الله بهذا المعيار، بدت عقيمة أشد ما يكون العقم؛ إذ لا سبيل إلى استخلاص أي استدلالات منها لزيادة المعرفة العلمية والتحكم في الطبيعة. ومن المؤكد أن إله الديكارتيين الوظيفي عقبة كأداء في سبيل التقدم العلمي، ومن ثم ينبغي تنحية الإله من ميدان البحث العلمي، حتى يستطيع هذا البحث أن يحقق استقلاله ومنهجه الباطني.

وقد سلم ديدرو بالافتراضيين القائلين بحركة الطبيعة الذاتية الخلاقة، وبالحساسية الشاملة للمادة، وأهاب بالتولد التلقائي عند نيدهام وبالجزئيات العضوية عند بوفون Buffon وبالبولب Polyp(201) عند ترمبلي Trembley كشواهد على أن الطبيعة تنتج قوتها التخميرية الخاصة وتركيبها العضوي واستمرار أشكالها. وأراد أن يستبدل بالآلة النيوتونية الجهاز العضوي الحساس الخالق لذاته بوصفه الاستعارة المسيطرة في تفسير الكون. وأدى به هذا التحيز البيولوجي إلى

إنكار كل أساس علمي للاستدلال التجريبي على الله، وإلى أن يبجل الطبيعة الحية بنوع من العبادة الدينية. وأيًّا كان الأمر، فقد كان ديدرو أكثر من دولباك وعيًا بإسهام الخيال الرومانسي في هذا المفهوم عن الملأ الأبدي المحرك لذاته للمادة الحساسة. ولهذا كثيرًا ما أسبغ ثوبًا من الحلم أو الحوار على آرائه الملحدة والكونية.

أما في المجال الأخلاقي فقد اتفق ديدرو ودولباك على أن اللذة والألم، وكذلك الحاجات الاجتماعية، هي الدوافع المتحكمة في السلوك الإنساني. وتعبر الحتمية الدينامية للطبيعة عن نفسها في الدوافع الجمالية والأخلاقية الإنسانية، بحيث ينبغي الإهابة بالله والدين من أجل الإلزام الأخلاقي والنظام المدني. ولقد كان ديدرو على استعداد لإلغاء دين المؤلهة الطبيعية -وكذلك المسيحية- في سبيل الانسجام الاجتماعي واستغلال الموارد الطبيعية؛ ومع ذلك فإن ديدرو لم يشارك دولباك قط في اقتناعه بالنزعة الطبيعية الملحدة كتفسير شامل للواقع، بل استبقى كثيرًا من الشكوك في مدى كفايتها الحقيقية لاستيعاب الخبرة الإنسانية في جملتها، والظروف التاريخية الأخرى التي قد تختلف عن ظروف عصره. «أكاد أجن من كوني مقتنعًا بفلسفة شيطانية لا يملك عقلي إلا تصديقها، ولا يملك قلبي إلا رفضها»[202]. هذا الصراع بين العقل والقلب لم ينته أبدًا عند ديدرو الذي برهن على أنه نموذج مميز لمحنة عصر التنوير إزاء الله.

ولم يكن فولتير ليسمح بأن تمضي قضية الإلحاد دون تحد، ففي «أسئلة عن الموسوعة» (1770-1772)، وفي غيرها من الكتابات المتأخرة، حلل موقف دولباك بسخريته اللاذعة المعهودة. وكان اعتراضه الأساسي هو أن دولباك يدعي أنه وصل إلى اليقين الهندسي في مجال الميتافيزيقا والأخلاق، على حين أن المذهب اليقيني مستحيل. وفي جميع القضايا الحاسمة، يصادر دولباك على المطلوب الذي يحاول إثباته في الظاهر. فهو يثبت مثلًا أن الطبيعة ليست من صنع عقل بأن يضع وجودها الذاتي، الذي هو بالذات موضوع النزاع. وبالإضافة إلى ذلك يتمسك بغموض فكرته عن المادة والحياة بحيث لا يستطيع المرء أن يختبر صحتها بالرجوع إلى أي بينة محددة أو معيار للبرهان. والأمثلة العلمية التي يوردها دولباك غير موثوق فيها في بعض الأحيان، كما أنها لا تسمح أبدًا بأي تعميم شامل عن طبيعة المادة، ويظل تفسيره لأصل الحركة والحياة عبارة عن «ربما» افتراضية غير محددة تخلو من كل تعليل دقيق، لكيف تستطيع المادة غير العاقلة أن تخلق العقل، أو ماذا يمكن أن يكون عليه الأصل النهائي والمدى السببي للنماذج الصورية المتباينة في المادة. وعلى الرغم من أن فولتير لم يكن قادرًا على إثبات إمكانية العالم (أو الطابع الممكن للعالم)، إلا أنه يستطيع على الأقل أن يتحدى افتراض دولباك غير المعتمد بأن البينة العلمية تبرهن على اكتفائها الذاتي.

ولقد ركز فولتير بوجه خاص على الحجج المعرفية والإدراكية التي تؤيد الإلحاد. فالحجة القائمة على الحاجة إلى تحريك الحواس لإثارة الأفكار فينا تفترض أن هناك نمطًا واحدًا من النشاط العلي هو: الحركة المادية، وما من تناقض -بل ثمة شواهد تؤيد- الرأي القائل بأنه «إذا كان الله كائنًا قادرًا قدرةً شاملةً تدين له بحياتنا، فإننا ندين له أيضًا بأفكارنا وحواسنا، كأي شيء آخر»[203]. أما أننا لا نستطيع أن نؤكد شيئًا أكثر من ذلك عن طبيعة العلة الأولى العاقلة الأبدية، ولا نستطيع

أن نستنبط شيئًا من طبيعة الله عن العالم المادي- فهذا لا ينهض أساسًا لإنكاره وجوده ونشاطه العلي العام. وعدم جدوى فكرة الله من الناحية العلمية بوصفها أداة استنباطية في العلوم الطبيعية (وهي نقطة أبرزها ديدرو) لا يستبعد ضرورة القيام باستدلال استقرائي علي على وجود الله الواقعي، وإظهار شيء من التبجيل له، ولا ينكر فولتير أن الأخلاقية يمكن أن تقوم على أساس طبيعي تمامًا، ولا ينكر فولتير أن الأخلاقية يمكن أن تقوم على أساس طبيعي تمامًا، ولكنه أضاف مرة أخرى أن ميولنا الأخلاقية الفطرية ما برحت تطلب استدلالًا سببيًّا على الله بوصفه خالقها. ووجد من غير المعقول أن يستبدل الاحتمالات القوية التي تؤيد مذهب الألوهية بتلك الدعاوي الافتراضية التي تدعيها النزعة الطبيعية الملحدة.

(5)

اعتراف روسو بالإيمان

وصف جان جان روسو (1712- 1778) نفسه- في تحليلاته الذاتية المتعددة بأنه متجول وحيد، وحالم في ميدان الفكر، وبأنه عقل غير منهجي يفتقر إلى الاتساق، وتغلب عليه المشاعر الدفاقة في كثير من الأحيان. ومع هذا كله فقد كان نقده الأخلاقي بمثابة العنصر المذيب القوي للنظام الاجتماعي القديم، وللحركة الموسوعية على السواء. وقد استخدم ضدهما تفرقته الأساسية بين الإنسان «المصطنع» الذي أفسدته أساليب المجتمع الجائر والعقل المجرد. وبين الإنسان «الطبيعي» الذي يتبع دوافع قلبه، سواء في معاملاته الاجتماعية أو في نظره العقلي. ولم يكن روسو في تمسكه بالإنسان الطبيعي الأخلاقي مدفوعًا بنزعة بدائية متوحشة أو لا عقلية، بل مدفوعًا بحاجته إلى معيار نقدي في تقويم المجتمع الحديث وفلسفته؛ وأفاده ذلك في تأكيد العوامل الدينامية من حرية وضمير وعاطفة وعقل عيني لإعادة تشكيل الإنسان.

وفي أثناء تقديمه لصورة الإنسان الطبيعي افترق روسو عن فولتير وجماعة الموسوعيين الملتفين حول ديدرو ودولباك، ولم تكن معاركهم الحامية راجعة إلى حزازات شخصية حقيقة أو متوهمة فحسب، بل إلى اختلافاتهم الفلسفية الشكلية أيضًا. ومن الأمور ذات الدلالة، أن مشكلة الله كانت في مقدمة المنازعات التي دارت حول رسو، إذ كانت هي السبب النظري الرئيس لما حدث من خصومات. ففي رسالة بعث بها إلى فولتير سنة 1756، اختلف مع حكيم فرناي في معالجته للشر وللعناية الإلهية في قصيدته عن زلزال لشبونة. فعلى فرض أن الحل التفاؤلي المتطرف («كل شيء حسن») حل متهافت إزاء الشرور الواقعية جميعًا، إلا أن هذا لا يسوق المرء إلى إنكار حرية الله وقدرته اللامتناهية. ومن الممكن اعتناق تفاؤل معتدل («الكل حسن في جملته»)، حين يتأمل المرء نتائج الحرية الإلهية. فالله يمنحنا هذه الحرية ليضع في أيدينا مسؤولية إصلاح أنفسنا، ومسؤولية حماقاتنا وسيئاتنا أيضًا. ووجود نسق مادي معين ينطوي في وجوده نفسه على شيء من الشر الفيزيائي، ومع ذلك فإن حساسية الإنسان بالنسبة لمشكلة الشر يمكن أن تنشأ داخل سياق الاعتقاد في نظام العالم وفي العناية الإلهية.

وفي ختام رسالته إلى فولتير، يؤكد روسو أن «كل دقائق الميتافيزيقا لن تجعلني أشك لحظة واحدة في خلود النفس وفي العناية الإلهية الرحيمة، فأنا أشعر بها، وأعتقد فيها، وأريدها، وأرجوها، وسوف أدافع عنها لآخر رمق في أنفاسي»[204]. وهناك سمتان بارزتان في هذا الإعلان للعقيدة: مضمونه، والطريقة التي أكد بها.

فروسو يتفق مع ملبرانش وفولتير على أن الله يحكم العالم بقوانين عامة، ومن العبث أن نتوقع منه داخل المنظور الزمني أن يمنح الإنسان استثناءات خاصة.

ومع ذلك فإن المفهوم الأخلاقي لله يتطلب أن تصل العناية الإلهية إلى الإنسان الفرد، وأن تضمن له في النهاية معاملة عادلة. فالله أشبه براعي الأرواح عند أفلاطون: وعنايته لا تشمل الجنس البشري بوجه عام فحسب، بل الشخص الفردي في مصيره الأبدي. وبالنظر إلى قوانين الطبيعة المحددة والمطلب الأخلاقي للعدالة النهائية، يلزم الخلود الشخصي عن تنظيم الله للكون وفقًا لعنايته الإلهية. وبينما يرى فولتير الخلود بوصفه جزاءً اجتماعيًّا ووهميًّا خالصًا، يقبله روسو بوصفه حقيقة ذات أهمية شخصية أخلاقية- دينية، مرتبطة بقيمة الإنسان الفردي الفريدة، وبعدالة الله وخيريته.

وقد جعل روسو من تأييده للخلود، وكذلك لوجود الله وعنايته فعلًا من أفعال «الشعور الباطني» أو «الإيمان الطبيعي»[205]، وهدفه هو نقل المناقشة كلها التي تدور عن الله والإنسان من أرض «العقل المستنير»- الذي هو قوتنا الذهنية مستخدمة بمعزل عن المشاعر والضمير والإرادة، مثل هذا العزل قد يكون وسيلة منهجية نافعة في الدراسة العلمية للموضوعات المادية، ولكنه لا يتلاءم ودراسة الوجود الشخصي لله والإنسان. والعقل المجرد يبقى في توازن بين الاحتمالات المختلفة، دون أن يكون قادرًا بنفسه على التصديق الحاسم على أي موقف: فهو لا يستطيع أن ينتج اقتناعًا يتعلق بالقضايا الرئيسة في الألوهية حتى يرجع إلى سياق ميول الإنسان العاطفية وضميره. وقد أهاب روسو بهذه العوامل الذاتية بدلًا من الدراسة الميتافيزيقية للبينة، وذلك في محاولة للتغلب على جود عصر التنوير فيما يتعلق بالله.

وحين يتعلق الأمر بإثبات وجود الله وطبيعته الخاصة، على العقل أن يقبل هداية القلب، وأن يسمح لنفسه بالتأثر بمبادئ وشواهد مشاعرنا وخبرتنا الأخلاقية من حيث إنها تؤثر في الطبيعة وفي الإنسان. وإيمان روسو قوة طبيعية، وليس فضيلةً خارقةً للطبيعة. وهذا الإيمان لا يعارض العقل، ولكنه يمنحه يقينًا لا يمكن أن يأتي من التدليل المجرد الموضوعي وحده. ويجد روسو في إهابته بالقلب والشعور الباطني- إجابة على بيل وعلى الموسوعيين معًا. وبسبب الصيغة الطبيعية للإيمان وتكامله مع العقل، جعلت إهابة روسو موقف بيل من الصراع الدائم بين الإيمان الخارق للطبيعة وبين العقل، شيئًا باليًا، كما أن احتواءها على عنصر عاطفي وإرادي قدم عامل اليقين المطلوب للخروج من ذلك المأزق بين احتمالات فولتير واحتمالات دولباك وديدرو. ولم يكن الموقف كما يراه روسو هو الطابع الاحتمالي للبينة بقدر ما هو العزل المصطنع للعقل عن جذوره الممتدة في تصديق البينة المتاحة عن الله والروح. وهذا هو سبب تلك الورطة. والإيمان لا يحول الاستدلال الألوهي إلى برهان، ولكنه يمكن العقل من التصديق راسخًا يقينيًّا على هذا التفسير للوجود بوصفه متفقًا أشد الاتفاق مع شعورنا الديني ومطلبنا الأخلاقي.

ولا يتجشم روسو في أي قضية من قضايا الفلسفة ذلك العناء الذي يعانيه لترتيب أفكاره فيما يتعلق بوجود الله وطبيعته. وهو يعرض في مقالته الطويلة:

«اعتراف بالإيمان من قس سافوا» التي أدخلها عند نقطة استراتيجية من روايته «إميل» (1762) هناك حيث عالج مبادئ التربية[206]. وقد مكنه قالب الرواية من التعبير على نحو متجسد، وبذلك يثير استجابةً شخصيةً في قرائه الذين يطلب منهم أن يتحققوا من صدق حججه بقلوبهم أو بتجاربهم الباطنة. ولما كانت «إميل» تصف أيضًا المثل التربوي الأعلى للمؤلف، فإن

لهذا تأثيرًا هامًّا في دور العقل في البحث الألوهي. وكثيرًا ما يستهين روسو بالعقل بوصفه مصدرًا للمغالطات والأوهام. غير أن هذه الاستهانة لا تنطبق إلا على الاستخدام الفاسد الزائف للعقل في المسائل اللاهوتية، حين يحاول العقل أن يؤدي وظيفته دون أي مساندة من الضمير اللاأخلاقي أو الشعور. ومن الممكن تطهيره وجعله فعالًا من أجل الألوهية من خلال إعادة إدماجه في الرحم الإنسانية الكاملة. والله لم يمنحنا العقل لكي نسيء استخدامه، أو نطفئ شعلته، بل هو يود أن نتعلم استخدامه بوصفه شعلة إلهية تنير طريقنا صوب الاعتراف بالله، والمسؤولية الأخلاقية.

وفي رواية روسو لا يلقن الفتى إميل أي شيء عن الله والدين إلا حين يدخل في مرحلة الرجولة الشابة. ويرجع هذا التأجيل إلى نمو العقل البطيء الذي لا يتم إلا بعد نضج العواطف والخيال. ذلك أن الطفل إذا لُقِّن شيئًا عن الله وهو في سن مبكرة، فسيكتفي دائمًا بالبلاغيات، أو -على أفضل تقدير- بمفهوم تشبيهي للموجود اللامتناهي. وأيًّا كان الأمر، فمع بزوغ التأمل العقلي يمكن تقديم الشواهد الخاصة على وجود الله وطبيعته. وينبغي أن يتم التعليم دائمًا على أسس ودية شخصية، وأن يرتبط باهتمامات الشاب الأخرى. وهكذا تنتقل مهمة التعليم إلى قسيس من «سافوا»، وهو شخص يعجب به إميل لصفاته الأخلاقية، ولصراعه الجريء ضد العيوب الشخصية، ولتكامله الذي برهن عليه خلال صداقتهما. ولا يلجأ القس إلى أي أدلة فنية، ولا يندد بالإلحاد أي تنديد مدبر. وبدلًا من ذلك يقدم شهادته المباشرة عن اقترابه الشخصي من الله، ولا يطلب من مستمعه إلا أن يستشير فؤاده.

ولا ينسى المدرس الحكيم تأثير المناظر الطبيعية والخيال في العقل. ولكي يكون تأثيره فعالًا، يصطحب صديقه الشاب ذات صباح مبكر إلى ربوة ذات جمال رومانتيكي تشرف على وادي بو. وهناك يقص عليه رحلته خلال فلوات الشك، وعن الحد الأدنى من يقينه بوجوده ووجود إحساساته. وعلاقة الاستجابة بين الذات وتلك الأحاسيس تؤكد أيضًا وجود علة خارجية متكافئة لها: هي اللا ذات أو عالم المادة (وإن يكن روسو يتفق مع فولف ضد الانزلاق إلى أي منازعة بين المثالية والواقعية حول التكوين الدقيق الموجود المادي).

ويلاحظ القس بعد ذلك داخل نفسه لا مجرد قوة الإحساس السلبية، بل يلاحظ أيضًا القوة الإيجابية في المقارنة والحكم والإرادة. فالعقل وحده هو الذي يستطيع أن يعبر عن المعنى الصحيح لكلمة «يوجد» (is) في حكم ما، والإرادة وحدها هي التي يمكن أن تنشئ الحركة. والإنسان -ذلك الموجود الذي يستطيع أن يحكم ويختار- يحتوي على مبدأ روحي لا يرد إلى المادة. وفضلًا عن ذلك، فإنه لما كانت الحركة والسكون موجودين في المادة بدرجات متفاوتة، فهما ليس جوهريين بالنسبة لها. وهكذا يفهم الإنسان ذو الذكاء التلقائي -على خلاف ما يذهب إليه دولباك وديدرو- أن علة الحركة الجسمية والتنظيم الموحد لا بد أن تكمن في تفاعل عاقل مريد يتميز عن الكون المادي.

وبمعونة إدراكه للموضوعات المحسوسة، وتأمله الباطني، يتمكن قس سافوا من إثبات ثلاثة مبادئ أساسية عن الوجود، أو من الممكن أن نسميها بنود الإيمان الطبيعي:

«الأجسام الجامدة لا تفعل، ولكنها تتحرك، فلا بد لفعل حقيقي دون إرادة، هذا هو مبدئي الأول. أنا أعتقد، إذن أنَّ هناك إرادة تحرك الكون وتمنح الحياة للطبيعة. وإذا كانت المادة المتحركة تحيلني إلى إرادة، فإن المادة المتحركة وفقًا لقوانين ثابتة تحيلني إلى عقل، هذا هو البند الثاني في عقيدتي. والفعل والمقارنة والاختيار هي عمليات كائن فاعل مفكر. وإذن فهذا الكائن موجود.. ولا وجود لإرادة جديرة بهذا الاسم بلا حرية. الإنسان إذن حر في فعله، وهو من حيث هو كذلك يشيع فيه الحياة جوهر لامادي. هذا هو البند الثالث من عقيدتي»[207].

وعلى هذا الأساس ينتهي إلى أن الفاعل الإنساني الحر هو وحده المسؤول عن الشر الأخلاقي، وأن الروح اللامادية يمكن أن تبقى بعد الموت، وعلى هذا النحو تبرر العناية الإلهية. وبالتالي تتبع الإلهيات نظرية أكثر شمولًا عن الله والإنسان.

ولقد اعترف فولتير ذات مرة في شيء من الحقد- بأنه كان يتمنى لو أنه هو الذي كتب ذلك «الاعتراف بالإيمان»؛ لأنه من حيث المضمون لا يبتعد كثيرًا عن مذهبه في الألوهية، ومن حيث النبرة الشخصية يشير إلى طريق لحل النزاع الذي دار في عصر التنوير عن الله. وإن الاهتمام الخاص بالظروف الفيزيائية وبالإرادة الأخلاقية وبالمؤثرات العاطفية، يوحي بأنه ينبغي للعقل أن يكون مستعدًّا استعدادًا مناسبًا قبل أن يقدم على الاستدلال الذي يؤدي به عبر الطبيعة المتناهية المادية إلى الله، ذلك أن روسو يعتقد -كما اعتقد أوغسطين وملبرانش وبسكال ونيوتن- أن التصديق الحقيقي بالله ينشأ في ذلك الموقف الذي أعد بعناية حيث يتحدث القلب إلى القلب، وحيث يتفلسف الباحث بجماع روحه. ولا ينبغي أن نخجل من الشعور والإرادة الأخلاقية بوصفهما قوى مضادة للعقل؛ لأنهما الوسائل الطبيعية التي نقوي بها اقتناعنا العقلي بوحدة الطبيعة المنظمة، وبالحاجة إلى إرادة عاقلة أولى. وحينئذ نأخذ ببينة الألوهية عن يقين من خلال علمية الإيمان أو العاطفة الباطنية.

ولقد أثبت روسو وجود الإرادة والحرية في الله، حتى قبل أن يثبت وجود عقله؛ وذلك لكي يؤكد اقترابه من الله بوصفه فاعلًا شخصيًّا عادلًا رحيمًا. وبعد أن تردد قليلًا إزاء مشكلة الشر، أكد أيضًا قدرة الله اللامتناهية، ولكنه رفض أن يمضي إلى ما وراء هذه النواة من الصفات. وأجاب على اتهامه بالتشبيه في نعته الله بتلك الملامح الشخصية من الإرادة والعقل- أجاب في بساطة بأننا «نأتي» بمعانينا الأصلية عن هذه الكمالات من تجربتنا الباطنة، وهذا أمر لا محيد عنه، ولكننا «نطبقها» على الله بوصفه العلة الأولى القائمة عبر الإنسان والطبيعة. أما فيما يتعلق بطريقة العلية الإلهية، فقد أنكر روسو كل معرفة بها، وقرر -على وجه الخصوص- أنه وجد الفكرة المسيحية عن الخلق غير معقولة، ووضع مادةً أبديةً بوصفها مبدأً سلبيًّا مع الله بوصفه المبدأ الإيجابي الأسمى الوحيد. ولما كان يفتقر إلى الميتافيزيقا المسيحية عن الخلق، فإنه لم يصل قط إلى المفهوم الخاص بالاستخلاص الكلي لوجود متناه من الله.

وكان روسو يعتقد -على خلاف مؤلهة عصر التنوير الآخرين- أن الله والخلود يقدمان الجزاء الذي لا غنى عنه والمبدأ المطهر لكل أخلاقية. ولكي يكون لدينا الأساس الكامل للأخلاقية ينبغي أن يمتد حب الإنسان لذاته وللنظام ليشمل حب الله[208]. وكان روسو يسعى إلى رد المسيحية الحقة إلى هذا الحد الأدنى من الاعتقاد في إله خير عادل، وفي مبدأ خالد حر في الإنسان، والإيمان الوحيد

الذي يقبله هو إيمان العقل الأخلاقي، والشعور الباطني. ووراء هذه السياسة المختزلة نحو دين الوحي يكمن اقتناعه الذي كان يشارك فيه عددًا من العقليات الكبيرة في عصره- بأن التعليم المسيحي الرسمي عن الإنسان والخطيئة موجود عند بسكال واللاهوتيين الينسينيين وكالفن. وعلى الرغم من نقده الاجتماعي المرير، كان روسو يرى أن قوانا الطبيعية متكافئة للاضطلاع بمهمة الوصول بالإنسان إلى الكمال الأخلاقي والديني والسياسي. ولم ينظر بعين الاعتبار الجدي للرأي المسيحي المعتدل القائل بأن طبيعتنا قد جرحت، ولكنها لم تفسد بسبب الخطيئة الأولى، وأن الفضل الإلهي يكمل عدتنا الطبيعية من العقل والضمير والحرية، بدلًا من أن يحط منها.

ولقد توسع عصر التنوير في كثير من موضوعات القرن السابق، وأثار بعض القضايا الجديدة، وحفز مذهب بيل في الشك الإيماني فلاسفة مذهب الألوهية إلى إيجاد مزيد من الأدلة التجريبية على وجود الله، وإلى أن يلزموا جانب الحذر الشديد في الكمالات التي يعزونها إلى الطبيعة الإلهية. فإذا استثنينا فولف الذي احتفظ بثقته العقلية في الاستنباطات المنهجية نجد أن هؤلاء الفلاسفة قد انصرفوا عن الدليل الوجودي (الأنطولوجي)، والتفتوا إلى الميكانيكا والبيولوجيا والخبرة الأخلاقية بحثًا عن شاهد استقرائي على وجود الله، كما أنهم اختزلوا صفاته القابلة للمعرفة إلى حد أدنى مجرد. ولقد رأى كل من فولتير وروسو في ميول الإنسان الأخلاقية شاهدًا متميزًا على عدالة الله ورحمته وعنايته. وحين نظر دولباك وديدرو إلى الطبيعة بوصفها تجميعًا إجماليًّا لمادة متحركة بذاتها، أنكرا أي احتمال لأن تؤيد البينة العلمية الموقف الألوهي. وكان عقم فكرة الله في البحث العلمي معناه في نظر أصحاب مذهب الألوهية استبعاد المنهج العقلي في دراسة الطبيعة مستعينًا بألوهية وظيفية. غير أن معناها بالنسبة للطبيعيين الملحدين فهو أن الطبيعة نفسها مكتفية بذاتها ولا تقدم أي أساس للاستدلال على الله. وعلى ذلك من الممكن أن يتفق الطرفان مع كانط على أنه «ينبغي علينا الامتناع عن أي تفسير لنظام الطبيعة مستمد من إرادة كائن أعلى، لأن هذه ليست فلسفة طبيعية بل اعترافًا بأننا قد وصلنا إلى ختامها»[209]. ومع ذلك كان من الممكن أن يضيف روسو أن نهاية الفلسفة الطبيعية والتدليل المجرد لا تعني نهاية البحوث الفلسفية جميعًا في وجود الله وطبيعته. ومن تحالف العقل بالضمير الأخلاقي والشعور، يليق بالعقل عن طريق الإيمان الطبيعي أن يدرس الوقائع الشخصية، وأن يكتسب يقينًا عن إله خير عادل.

وقد لاحظ كانط في لحظة من لحظات الحماسة أن نيوتن قد برر الله في العالم الفيزيائي، وأن روسو قد برره في المجال الأخلاقي. ومع ذلك، فإن مشهد الصراع الذي يحل في عصر التنوير حول المضامين الألوهية للعلم وأسس الحياة الأخلاقية، قد أثار في عقل كانط أصداء فكرة أصيلة ومحيرة، فلعل الألوهيين والملحدين يصدرون على السواء عن مقدمة غير مدروسة وغير مبررة: وهي أن العلم النيوتوني صالح للكشف عن شيء من طبيعة الواقع، بالتالي عن المصدر العلي النهائي للكون المادي. فإذا تحدى المرء هذا الافتراض استطاع أن يتجاوز طرفي النزاع، وإن ذلك على حساب إنكار أي استدلال نظري عن وجود الله قائم على التجربة. أما فيما يتعلق بالقضية الأخلاقية، أو أن يقدم أساسًا مستقلًّا للأخلاق ليبني اعتقاده العملي في الاستدلال الألوهي للعقل العلمي أو الإيمان الأخلاقي على أنه أساس الأخلاقية، فقد تحير كانط فيما إذا كان من الواجب على المرء أن ينظر إلى حقيقة الله على مقتضيات الأخلاق نفسها.

***

الفصل السادس

فلسفة كانط عن الله

عند إيمانويل كانط (1724- 1804) تتلاقى دروب الفلسفة الحديثة جميعًا، لتتفرع عنه مرة أخرى. وليست مشكلة الله استثناء من هذه المركزية التاريخية. ومن يفهم نظريته عن الله، يشاهد الحقبة السابقة من النظر اللاهوتي ملخصة، كما يشاهد التطورات اللاحقة على هيئة نواة. ولقد أقنعه تدريبه الديني المبكر ومطالعته المتحمسة لروسو بالحاجة إلى عنصر ألوهي في الأخلاق، وبالقوة التي لا تعرف الوهن لاعتقاد الفرد الوجداني في الله. ومن تعليمه الجامعي، وعكوفه الطويل على مؤلفات أتباع فولف، ودراسته الوثيقة لليبنتس، اكتسب احترامًا باقيًا لتناول المذهب العقلي المنهجي لطبيعة الله. غير أن إحاطة كانط الواسعة أيضًا بالتجريبيين الإنجليز دفعته إلى أن يفحص حدود المعرفة الإنسانية فحصًا نقديًّا، وأن يبحث في صحة الميتافيزيقا، وبالتالي في الشرعية الفلسفية لأي نظرية عن الله. وقد ترك ذهنه مفتوحًا -بوصفه من رجال عصر التنوير- لآراء الأطراف جميعًا في النزاع الكبير عن دور الله في الفلسفة، ابتداء من مذهب الشك والمذهب الطبيعي، حتى ألوان الدفاع القائمة على الشعور والإدراك الفطري.

ومع ذلك، لم يكن بأي حال من الأحوال متقبلًا سلبيًّا لهذه المؤثرات المتباينة، بل إن إخلاصه للشعار الذي اختاره عصر التنوير وهو: «تجاسر على التفكير لنفسك!» دفعه إلى فحص هذه المواقف في ضوء نظرية في المعرفة، واعتقاد أصيل نابع من نفسه. واستعارته المفضلة في وصف الفيلسوف النقدي هي القاضي النزيه الذي يستمع بإخلاص إلى شهادة الخصوم لكي يصدر حكمًا في ضوء إدراكه العقلي للقانون. لقد استعد كانط إذن لفض النزاع الطويل الذي اتصل من عصر النهضة حتى عصر التنوير، فيما يتعلق بما يمكن أن يؤكده العقل عن الله تأكيدًا صحيحًا على نحو فلسفي. وكان يشعر أن الثقافة الغربية تعاني من آلام محنة تتصل باعتقادها التقليدي في الله، وأن حلًّا فلسفيًّا وسيطًا صادقًا قد أصبح ضرورة ملحة.

وعلى مدى فترة طويلة تكاد تصل إلى نصف قرن من العمل الشاق، واكبت آراء كانط عن الله تطوره الفلسفي العام[210]. وكانت هناك علاقة تبادل بين الاثنين، إذ إن موقفه عن الله قد حدد موقفه الفلسفي إلى حد ما في كل مراحل تطوره، كما أن هذه المراحل عكست بدورها ذلك الموقف.

وفي خلال مرحلته المبكرة أو السابقة على النقد (من 1755 إلى 1770، أي قبل أن يبدأ في كتابة مؤلفاته النقدية الثلاثة الكبرى) كان محجمًا عن التسليم لهيوم بأننا لا نملك برهانًا صارمًا على وجود الله، فحاول أن يدافع عن صحة واحدة أو اثنتين من الحجج النظرية، في حين فند في الوقت نفسه الاستخدام العقلي لله بوصفه وظيفة في الفلسفة الطبيعية. وكان إخفاقه في تحصين الأدلة

الألوهية ضد الشك تنبيهًا رئيسًا دفعه إلى إعادة بناء الطبيعة وحدود المعرفة الإنسانية، كما عرضها في «نقد العقل الخالص» (1781). فهنا اقترح نظرية في المعرفة استبعدت النسخة العقلية للميتافيزيقا، وفندت كل برهان على وجود الله قام على مثل ذلك الأساس الميتافيزيقي. ومع ذلك، كان كانط حريصًا على إيجاد مكان شرعي في الفلسفة النظرية للاستخدام المنهجي لمفهوم الله على أقل تقدير.

وفي كتابه «نقد العقل العملي» (1788) وغيره من الكتابات الأخلاقية التي تجري في مجراه- قلب كانط الحاجة إلى اعتقاد عقلي في الله على وجوهها المختلفة. وكان يهدف من وراء ذلك إلى الدفاع عن الأهمية الأخلاقية للاعتقاد في الله ضد دعاوي النزعة الطبيعية، وأن يمنع في الوقت نفسه أي تنظيم لاهوتي لسلوكنا. واستطاع أن يحقق هذا الهدف المزدوج بأن اعتبر الله إحدى مسلمات الأخلاق، وإن أنكر عليه في الوقت نفسه أي تأثير معياري بوصفه أساسًا وحافزًا على الفعل الأخلاقي.

ومن الممكن أن نطلق على هذا التوليف الكانطي الجديد اسم «الوظيفة الأخلاقية» moral functionalism، وتحتوى على ثلاث قضايا رئيسة: الله نفسه لا يخدم أي غرض منهجي في الفلسفة النظرية؛ فكرة الله تؤدي وظيفة في هذا القسم من الفلسفة، ولكن فيما يتعلق بتنظيم أفكارنا واستدلالاتنا فحسب، لا فيما يتعلق بالأشياء الواقعة؛ وفي الأخلاق تقوم المظاهر الأخلاقية من وجود الله بوظيفة افتراضية ضرورية، لا بوصفها مصدرًا للإلزام، بل كوسيلة لتوضيح بعض نتائج الإلزام الأخلاقي. والعجيب أن كانط قد وجد من الضروري -وهو في تلك السن المتأخرة- أن يعيد التفكير في نزعته الوظيفية الأخلاقية، فكان أن احتفظ بالمبادئ الرئيسة كلها، ولكنه أوضح توضيحًا تامًّا أن المطلب الأخلاقي والاعتقاد العملي في الله لا يفتحان بابًا خلفيًّا للاستغلال النظري لله نفسه، كما بدأ المفكرون المثاليون الجدد في الأخذ بهذا الرأي. وهكذا تحملنا خبرة كانط العقلية من حقبة إلى أخرى في تاريخ النظريات الغربية عن الله.

(1) اختبار أسس مذهب الألوهية

لا غنى عن دراسة تطور كانط المبكر لفهم موقفه النهائي من الله. والواقع أن كتاباته السابقة على النقد -وهو أمر يستحق من الاعتبار أكثر مما يأخذه عادة- قد أرست كثيرًا من آرائه الثابتة عن الله حتى قبل أن يكون قادرًا على صياغة مشكلة المعرفة والتجربة صياغةً ترضيه. والحق أن صياغة هذه المشكلة قد تحكمت في شطر كبير منها- صعوبات صادفها في محاولته لتناول مشكلة ما إذا كان وجود الله قابلًا للمعرفة، وإلى أي مدى يكون للفيلسوف الحق في استخدام نظرية عن الله في تشييد مذهب عن الحقائق الطبيعية[211]. ولقد اتسم موقف كانط خلال أعوامه السابقة على النقد بأربعة التزامات أساسية، فقد أراد أن يجعل مذهب الألوهية متمشيًا مع العلم الطبيعي الشائع، واستلزم هذا رفض الطرائق العقلية السابقة في إثبات وجود الله، وفي استخدام الإله كمبدأ شارح في فلسفة الطبيعة. وكان كانط لا يزال يدعي أنه من الممكن العثور على أساس سليم لإثبات وجود الله، وتحديد بعض الأمور القليلة عن طبيعته. ومع ذلك، فقد سلم عند اقترابه من نهاية هذه المرحلة- بأن كل شيء يتوقف على صحة الميتافيزيقا، وبأن الشك الذي يمكن أن يحيط بهذا العلم يجعل جميع الجهود التي تبذل في اللاهوت الطبيعي مشكوكًا فيها حتى يتم البت في هذه القضية. وهذه المعالم الأربعة تهدينا هداية كافية في الكشف عن أفكار كانط المبكرة الحاسمة في مجال اللاهوت الطبيعي.

(1) الانطباع الأول الذي يحصل عليه المرء من نظرية إجمالية يلقيها على جميع تناولات كانط لمذهب الألوهية، هو أنه بدأ باقتناع شخصي متين بالواقع المتعالي لله، وهو اقتناع لم ينحرف عنه قط طيلة حياة كرسها للتأمل الفلسفي العميق. ومن الحق، أنه وجد صعوبة أخذت تزداد شيئًا فشيئًا على إعطاء تبرير فلسفي كاف لاعترافه بالله وبغيره من الأشياء -في- ذاتها. ولكنه اتخذ منذ بداية عمله الفلسفي- موقفًا مؤداه أن البحوث الفنية الخاصة بطرائق البرهان لا تستطيع أن تحطم اعتقاده في الله. حتى وإن جعلت الدفاع الفلسفي عنه (أي عن هذا الاعتقاد) أشد تعرضًا للمخاطر. وكان كانط ينظر إلى الميتافيزيقا، ثم إلى الفلسفة النقدية بعد ذلك- على أنها الساحة التي يمكن فيها اختبار صحة الأدلة على الألوهية. ومع ذلك، لا حاجة بالرجل العادي إلى المجازفة في هذا الميدان. ولا حاجة به إلى الانزعاج بما يتمخض عنه من كشوف، كما ينبغي على الفيلسوف الذي ينخرط في هذا العمل أن يمارس حريته النقدية ممارسة تامة. ولقد اضطلع كانط ببحوثه جميعًا وهو على وعي بإمكان حدوث انشقاق بين ألوهية العقل الطبيعية وتحليلاته النظرية. وكان مقتنعًا بأنه لا ينبغي التضحية بالأولى على مذبح الثانية، وبأنه من الممكن الوصول إلى بعض التسويات الفلسفية بالإضافة إلى نزعة الشك الإيمانية.

ومن الأمور ذات الدلالة، أن أول مناقشة يتعرض فيها كانط لله تقع في بحثة العلمي «التاريخ الطبيعي العام ونظرية السماوات»(1755)، وفيه يضع الخطوط العامة لافتراض عن أصل العالم شبيه بنظرية لابلاس في تكوين النظام الشمسي. ويشترط شرطًا ضروريًا لأي مذهب حيوي فلسفي في الألوهية، وهو قبوله التام للنظرة النيوتونية إلى العالم. وإصراره على وضع النظريات الألوهية

داخل الإطار العلمي، أو على الأقل دون تعارض من النزعة الميكانيكية العلمية، أقرب إلى روح لوك ونيوتن وفولتير من المذهب العقلي القديم؛ إذ لا يمكن أن يقوم الاتفاق بين الدين والعلم الميكانيكي على افتراض عتيق بأن النظرة العلمية تعتمد على نظرية ميتافيزيقية عن الله والمبادئ الأولى. ويرى كانط أن التحرر التجريبي للعلم من ربقة الميتافيزيقا الاستنباطية واللاهوت الطبيعي انتصار حاسم، بحيث أصبح التفسير العلمي إنجازًا مستقلًّا ينبغي علينا أن نوائم بينه وبين نظرياتنا عن الله.

ويستبعد كانط -بوصفه نصيرًا مخلصًا من أنصار نيوتن- المصادفة بحسبانها المبدأ المولد للكون الراهن، إذ لما كانت المادة لا تتمتع بأي حرية، وكانت مقيدة دائمًا بالضرورة الباطنة في قوانينها الطبيعية. ترتب على ذلك أن نسقنا الفيزيائي المنظم ينشأ عن الضرورة الطبيعية. ويدرك كانط أن استبعاد المصادفة قد لا يفتح إلا الطريق لنزعة دولباك وديدرو الطبيعية، وفيها تستغني ميكانيكية الطبيعة المكتفية بذاتها عن الله استغناءً تامًّا. بيد أن هذا الخطر لا يؤدي إلى قبول رأي بعض المدافعين عن الدين بأنه ينبغي لنا إذن أن نتشكك في قوانين نيوتن الميكانيكية العامة (وهي التي يفسرها تفسيرًا عليًّا كافيًا). وبدلًا من هذا الرأي يذهب كانط إلى أنه من الممكن التوفيق بين النزعتين الميكانيكية والألوهية بإزالة مقدمة ضمنية يشترك فيها المتدين الجبان، والطبيعي المتهور. فالأول «يعترف اعترافًا متميزًا بأنه لو أمكن اكتشاف العلل الطبيعية لنظام الكون كله، وإذا أمكن لهذه العلل أن تقيم هذا النظام على أساس أعم خصائص المادة وأشدها جوهرية، حينئذ يصبح من غير الضروري أن نلجأ إلى تدبير أعلى على الإطلاق. والمدافع عن النزعة الطبيعية يدعم موقفه حين لا يناقش هذا الافتراض»[212].

بيد أن هذا الافتراض المشترك هو بالضبط ما ينبغي أن يقف منه الألوهي اليقظ عقليًّا موقف التساؤل، وبهذا يقطع السبيل على الاستدلال المؤدي إلى النزعة الطبيعية.

وعلينا أن نقبل أمرين في وقت واحد: ليس للقوانين الكلية التي تتحكم في فعل المادة مصير آخر سوى أن تعمل بالضرورة وبالفطرة في سبيل النظام الكوني، وأن هذه القوانين -مع ذلك- معلولة للعناية الإلهية. فإذا عزونا انسجام الكون إلى تدخل خارجي من جانب الله، عبر القوانين الطبيعية، فإن ذلك يجعل من الله منتجًا للنظام الكوني من حيث هو كذلك، لا خالقًا للمادة نفسها. وبالتالي لن يكون الله خالقًا للعالم كما فُهم ذلك في العصور المسيحية. ويعترف كانط صراحةً بتأثير الوحي على المفهومات الفلسفية، حين يذكر أن فكرة الإنتاج الكلي للعالم المادي بواسطة الله لم تكن معروفةً لليونان، وأنها دخلت إلى الفلسفة لأول مرة على أيدي المفكرين المسيحين. غير أن النقطة الرئيسة التي يهدف إليها كانط هي أن كل من يحصر عمل القوانين الميكانيكية يعرض للخطر أيضًا علية الله الشاملة بوصفه خالقًا. وفي اللحظة التي يظهر فيها هنا الإله المتناهي- تستطيع النزعة الطبيعية أن تستغني في يسر عن مثل هذه الألوهية بأن تشير إلى القوى الكامنة في الطبيعة.

وفي بحث له بعنوان «التاريخ الطبيعي العام» يرى كانط أيضًا أن هناك شواهد كافية تثبت اعتماد المادة وقوانينها الباطنة على الله. فالمادة لا يمكن أن تكون لها هذه القوانين التي تحقق النظام العام

والوحدة، وما يصاحب ذلك من المحافظة على الكائنات العضوية الحية، ولم يكن ثمة أصل مشترك لهذه القوى المادية جميعًا.

وهذه العلة الأصلية لا بد أنها كانت عقلًا كليًّا أسمى، وضعت فيه طبائع الأشياء من أجل تحقيق أغراض مشتركة مجتمعة.. وضعت بالضرورة في علاقات منسجمة بواسطة علة أولى تتحكم فيها»[213]. وهكذا يتأكد وجود الله، لا بإضعاف الضرورات في العملية الطبيعية، بل بالاعتراف بتأثيرها الشامل، وبإرجاعها إلى مصدرها النهائي. ومع أن كانط قد وجد من المحال في مرحلته الأخيرة الوصول إلى الله اللامتناهي عن طريق الشواهد المستمدة من النظام الكوني، إلا أنه كان ينظر دائمًا إلى هذه الحجة بوصفها حجة طبيعية مقنعة.

(2) وكان على كانط الآن أن يواجه ذلك الرأي العقلي القائل بأن البرهان الرئيس على وجود الله لا يبدأ من دراسة الكون، إنه مسألة أولية a priori تمامًا. وقد فحص هذه الدعوى فحصًا نقديًّا بأن بحث في أساسها في النظرية العقلية عن السبب الكافي، والعلية، والوجود. وهذه الجوانب من نقد كانط للمذهب العقلي قد أبرزها في الأعوام الأخيرة عدد كبير من مؤرخي الفلسفة، ولكن يندر منهم من فطن إلى السياق الألوهي الذي أجرى فيه كانط بحثه لتلك المشكلات. وكان انشغاله بمشكلة الله هو الذي ساقه إلى النظر في هذه القضايا، وأدى به في نهاية الأمر إلى إعادة بناء نظريته في المعرفة، وإلى تقويم الميتافيزيقا تقويمًا جديدًا.

وموضوع كتابِهِ «عرض جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية» هو أن عبارة «السبب الكافي» تخفي التباسًا له دلالته؛ فهي تخلط بين نمطين من الأسباب المحددة ونوعين من العلاقات. فهناك تقابل لا سبيل إلى إنكاره بين السبب الذي يحدد الفعلية أو وجود شيء واقعي (determinan ratio existentian) وبين السبب الذي يحدد معرفتنا بالحقيقة عن شيء موجود (ratio existential cognitionem). الأول أساس واقعي، وعنه تتولد علاقة العلة والمعلول في المجال الفعلي. أما الثاني فأساس منطقي يُنشئ في مجال المعرفة علاقة الأساس والنتيجة فحسب. وقد ازدهر المذهب العقلي بإدماجه للنوع الأول من السبب الكافي بالنوع الثاني في الحالات التي يكون فيها استنباط موجود واقعي هو موضوع المناقشة.

وفي اللاهوت الطبيعي، استطاع بعض الفلاسفة العقليين من أمثال اسبينوزا وليبنتس أن يدخلوا خفيةً أساسًا واقعيًّا من الوجود في الله، على حين أن حجته لا تسمح لهم إلا بتأكيد أساس منطقي فحسب، ومع أنه من الحق أن لله سببًا منطقيًّا للوجود بالدرجة التي تجعل وجوده معقولًا، إلا أنه ليس له سبب واقعي أو علة للوجود يمكن منها أن نبرهن على هذا الوجود نفسه بطريقة أولية a priori[214]. وإذا أخذت فكرة الماهية الإلهية بذاتها، وجدنا أنها تجريد منطقي لا يمارس أي علية واقعية، ولا يسمح بأي استدلال واقعي وجودي. ويلجأ كانط دائمًا إلى التطبيق المحدود للأسباب المحددة لله كشاهد على أنه لا وجود لمبدأ كلي استنباطي للسبب الكافي له دلالة ميتافيزيقية أو وجودية. فلهذا المبدأ أهمية منطقية بحتة من حيث عموميته، ولا ينطبق إلَّا على الأحكام التحليلية التي تطلق على العلاقات المجردة اللاوجودية.

وهكذا حطم كانط من خلال هجومه على المبدأ العقلي للسبب الكافي -الموازاة المضبوطة بين المجالين الواقعي والمثالي، وبذلك جعل من المحال إقامة أي دليل أنطولوجي مؤسس على فكرة الله. وفكرة الله بوصفه كائنًا كاملًا كمالًا لامتناهيًا هي الأساس المنطقي الذي لا يحدد شيئًا اللهم إلَّا نوعًا مثاليًّا من الوجود. وبالتالي لا يمكن استخدامها، سواء في إثبات وجود الله الواقعي على نحو أولي a priori، أو في تحديد أي شيء له دلالة وجودية عن الكون المتناهي. وتستند الإهابة العقلية إلى الله، بوصفه علة نفسه، أو بوصفه قدرة لامتناهية على خلط أولي بين الأساسين: المثالي والواقعي المحددين للوجود.

ودعم كانط هذا النقد بتحليل لوجود استهل به بحثه عن «الأساس الممكن الوحيد لإثبات وجود الله» (1763). ومع التسليم بأن الموجود مراوغ بحيث لا يمكن أن نعطي له تعريفًا شكليًّا، إلا أن كانط قد اقترح علامات ثلاثا لتحديد هويته: أولًا: ليس الوجود محمولًا أو تحديدًا ماهويًّا لأي شيء. وقد يعرف المرء الماهية المحددة لشيء ما، بكل محمولاته، ولكنه لا يعرف مع ذلك هل هذا الشيء موجود أو غير موجود، ويتبع ذلك. ثانيًا: أن الوجود يُوضع لشيء ما على نحو مختلف عن محمولاته. فالخصائص والمحمولات الأخرى توضع في نسبتها، أو من حيث تحديد الماهية في بينتها المنطقية فحسب، أما الوجود فيوضع بصورة مطلقة، أي أنه يحدد الماهية ومجموعة محمولاتها على السواء بالنظر إلى الوجود الواقعي. فلا الماهية ولا المحمولات تحقق فعلية الشيء الموجود من دون الوضع الجديد والأساس المكتسب من الوجود.

ويتعلق التوضيح الأخير بما إذا كان في الشيء الموجود ما يزيد على إمكانية الماهوية، بما في ذلك محمولاته، فمن المضمون الماهوي، لا يضيف الشيء الموجود شيئًا إلى الماهية الممكنة؛ لأن الوجود ليس كاملًا يضاف في اتجاه الماهية، ومن حيث «كيف»، أو طريقة الوجود، ثمة اختلاف حاسم: فالماهية الممكنة تتألف من مجموعة من العلاقات المتجانسة التي «يمكن» أن توجد، على حين أن الشيء الموجود «موجود» فعلًا. الأولى يمكن التأكد منها بالإهابة إلى مبدأ التناقض، كما رأى فولف، أما الثاني فيتطلب شيئًا آخر كمعيار متكافئ. أما مسألة «ما يزيد» في الشيء الموجود، ونوع المعيار الذي يمكن أن يحدد معرفتنا، فقد بقيت دون إجابة في المرحلة السابقة على النقد عند كانط. ولكنه وصل -على الأقل- إلى نتيجة سلبية هي أن الوجود لا يكتفي بتعريف ليبنتس وفولف له بأنه إكمال أو تحقيق للماهية، إذ يفترض ذلك أن الوجود قد تولد بواسطة المبادئ الماهوية نفسها. وأيًّا كانت النتيجة التالية فإنها لا يمكن أن تستمد أوليًّا من تحليل المكونات الجوهرية، والمبادئ التي تقوم عليها أنطولوجيا فولف.

وهنا، يطبق كانط كشوفه عن الوجود تطبيقًا مباشرًا على مشكلة اللاهوت الطبيعي، فما دام الوجود ليس محمولًا، فلا يمكن حينئذ استنباطه من أمر تقتضيه الماهية. وحتى في حالة الماهية الإلهية، فإن المحمولات الوحيدة القابلة للاستمداد هي الإمكانية، والوجود المنطقي، لا الوجود، أو الوجود الواقعي. ولن يستطيع أي قدر من التحليل الأولي لفكرة الماهية اللامتناهية أن يكشف لنا النوع المطلق من الوضع المطلوب لشيء موجود. كما لا تستطيع أي درجة من التطبيق لمبدأ التناقض أو الهوية إثبات شيء أكثر من التجانس بين السمات الإلهية الماهوية وقد اتحدت في ماهية ممكنة. وعلى هذا فإن المنهج العقلي للبرهان لا يصلح بطبيعته لمهمة إثبات وجود الله الواقعي.

ويضيف كانط -في شيء من الغموض- أن فكرة شيء موجود هي تصور تجريبي لا يتأكد عن فحص تصورنا للماهية، بل بالالتفات إلى أصول معرفتنا في التجربة.

فالمذهب العقلي لا يستطيع أن يستخلص العامل التجريبي في المعرفة، وهذا معناه أنه لا يستطيع استخلاص الحقيقة الوجودية عن وجود الله من خلال إجراءاته الخاصة. وأيًّا كان الأمر، فإن كانط لا يبحث بحثًا دقيقًا في معنى التجربة، أو فيما إذا كانت معرفتنا الوجودية المكتسبة من التجربة تستطيع أن تؤدي بنا إلى وجود الله المتعالي. والمثل الذي يضربه عن تأكيد وجود خرتيت بحري يتوقف على قدرتنا على رؤية مثل هذا الحيوان، أو على الأقل على مدى تقديرنا لشهادة أولئك الذين ادعوا رؤيته[215]. فمن الواضح أن الله ليس موضوعًا مباشرًا للإدراك الحسي الإنساني، وبالتالي لا نستطيع أن نتحقق من وجوده على النحو الذي نتحقق به من وجود خرتيت بحري. بيد أن كانط لم يكن مستعدًّا بعد لإثبات أن الوجود القابل للمعرفة مقصور على الموضوعات القابلة للإدراك، والمتعينة في المكان والزمان، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نعرف وجود الله بطريقة نظرية، فما برح الأمل يراوده في أن عالم التجربة يمكن أن يقدم شيئًا يؤدي بالميتافيزيقا إلى وجود الله.

وقبل أن يحاول فيلسوف كنجزبرج الإقدام على هذا الدليل، يشير إلى أن نقده للسبب الكافي وللوجود ينطبق أيضًا على استخدام الله في استنباط العالم، وهنا يكمل كانط الهجوم التجريبي على الألوهية الوظيفية في الأجزاء النظرية من الفلسفة. وهو يتفق مع هيوم على أنه كما لا تستطيع صفة القدرة الإلهية أن تؤكد لنا وجود الله، فكذلك لا تستطيع أن تقدم لنا أساسًا لاستخلاص العالم الموجود. فهناك بين العلة الواقعية ومعلولها الموجود، تفرقة واقعية، بحيث لا يمكن تأكيد الرابطة العلية وبتحليل ماهوي فحسب، أو بتطبيق مبدأي التناقض والسبب الكافي. فلتحلل تصور الإرادة أو القدرة الإلهية كما تشاء، ولكنك لن تجد- وهذا هو تحدي كانط- عالمنا منطويًا في هذا التصور على سبيل الضرورة أو اللزوم الماهوي عن الله[216]. ولما كان الله أساسًا واقعيًّا وعلةً حرةً، فإن علاقة العلة بالمعلول بينه وبين العالم لا يمكن أن تحدد بالإجراءات العقلية المألوفة، إذ تستند هذه الإجراءات إلى الخلط بين العلية الواقعية، والتضمين المنطقي. وقد يبدو مثل هذا الخلط مقبولًا في سياق مذهب شمول الألوهية عند اسبينوزا، أو في الحتمية الإلهية، حيث تكون القدرة الإلهية هي نفسها التدفق الضروري للعالم، وحيث يتألف العالم من تعينات للجوهر الإلهي.

(3) ويقوم كانط في بحثه «الأساس الممكن الوحيد للبرهان» بتصنيف لجميع طرائق البرهنة على وجود الله، ثم يختزلها إلى طريقة واحدة صحيحة[217]. فهناك بدايتان للبرهان: التصور العقل للممكن الخالص، والتصور التجريبي للموجود. وكل بداية من هاتين البدايتين تمدنا بأساسين للبرهان، ففي البرهان الأول يؤخذ التصور العقلي للممكن أساسًا، نستمد منه وجود الله كنتيجة. ويبدأ البرهان الثاني بالممكن كنتيجة معطاة، ثم نقفل عائدين إلى الله بوصفه علتها الضرورية.

ويبدأ الدليل الثالث من موجود في التجربة ليؤدي بنا إلى علة أولى مستقلة، وعن طريق تحليل هذا التصور نستنتج صفات الله. أما الدليل الأخير فيبدأ بنفس الطريقة، ولكنه يصعد صعودًا مباشرًا إلى

وجود الله وصفاته معًا. ويرى كانط أن الأساسيين الأول والثالث للبرهان باطلان بطلانًا واضحًا، وأن للأساس الرابع قيمة محدودة، والبرهان الثاني هو وحده البرهان الحقيقي. وليس ثمة ما يدعو إلى مزيد من القول عن تناوله للبرهان الأول، مادام يستند على الافتراض المرفوض بأن الوجود يمكن استخلاصه من الإمكانية الماهوية عن طريق التحليل. ويطلق عليه كانط في كتابِهِ «نقد العقل الخالص» اسم الدليل الأنطولوجي، ويرد جميع الأدلة النظرية الأخرى إليه بوصفه أساسها المشترك، وإن كان هو نفسه الذي يبطلها جميعًا.

ويلاحظ كانط عن الدليل الثالث أنه ذائع الصيت ومحال تمامًا في الوقت نفسه، وهو يأخذ مضمونه مباشرةً من صياغة مدرسة فولف لهذه الحجة من الإمكان contingency وهي صياغة أكثر تعرضًا للطعن بالصورة التي تعرضها بها المراجع الشائعة من صورتها في كتب فولف نفسه. فإذا وُجد شيء ما، فلا بد أيضًا من وجود كائن واحد، أو عدة كائنات لا تكون معلولة لشيء آخر سواها. ولكن، ليس من الواضح أن هذا الكائن الضروري فريد، وكامل كمالًا مطلقًا. ولإثبات هذه النقطة يقوم أتباع فولف بتحليل مفهوم الكائن الضروري (أو الواجب الوجود). وحين يعجزون عن العثور على الوحدة والكمال في هذا المفهوم يعودون مرغمين إلى فكرة الكمال التام؛ لكي يؤكدوا هوية الكائن الضروري بالله الواحد الكامل. ومعنى ذلك أنهم ينقلبون إلى الدليل الأول، وبهذا يجردون الاستدلال من أي دلالة وجودية تتعلق بالله. وفي كتابه «نقد العقل الخالص» يطلق كانط على هذا الخط من التدليل اسم الدليل الكوني (الكسمولوجي)، ويكرر رأيه بأنه لكي يكون هذا الدليل برهانيًّا، فلا بد أن يلجأ سرًّا إلى الدليل الأنطولوجي، وبهذا يحطم نفسه.

وربما كان من الأيسر أن نلمح في هذه الصياغة المبكرة، لماذا لا تستطيع الحجة الكونية- كما عرفها كانط من المراجع الفولفية- أن تتجنب الإحالة إلى الدليل الأنطولوجي؟ فليست نقطة بدايتها هي الشيء الممكن بوصفه موجودًا، بل الفكرة المجردة للإمكان، مع إهمال فعل الوجود المتناهي العيني، فهي تبدأ بنظرة منطقية خالصة للإمكان، نظرة تتضمن فكرة أساس ضروري. وما دامت ضرورة الأساس تؤخذ أيضًا بمعزل عن فعل وجود الشيء الواقعي، فإن الاستدلال لا يصل مطلقًا إلى وجود الله القائم فعلًا. فهي تمضي إلى المدى الذي يذهب إليه تصور كائن واجب الوجود، ولكنها تتداعى بسبب الافتقار إلى أي مضمون وجودي.

والاستدلال بأكمله حتى هذه النقطة استدلال تصوري، بحيث يكون من المحتم البحث عن سند في تصور آخر: هو تصور الكائن الكامل كمالًا مطلقًا.

ويقدم كانط وصفًا دقيقًا للعملية كلها، ولكنه لا يذكر أن الارتداد إلى الدليل الأنطولوجي تحدده على نحو مسبق الطريقة اللاوجودية التي ننظر بها أصلًا إلى الموجود الممكن. وانتقاداته تنطبق على حجة تستند إلى الإمكان المجرد، ولكنها لا تضع في حسبانها الحجة القائمة على كائنات مركبة وموجودة بالإمكان. ونقطة البداية في هذه الحجة الكونية هي تعريف الإمكان بأنه القدرة المجردة للتفكير في اتساق عن شيء ما بوصفه لاموجودًا، على حين أن نقطة البداية في حجة واقعية هي الوجود الذي نختبره عن شيء مركب، وبالتالي يكون موجودًا بالإمكان.

وتمهد ملاحظات كانط عن الدليل الرابع لما سيقوله في «نقده» الأول عن الدليل الفيزيائي-اللاهوتي، فهو يرى أن الإهابة بالنظام والانسجام في الكون على أنها إهابة طبيعية وآسرة قلما يتشكك فيها الإدراك الفطري، وهي تؤدي إلى الله الكامل كمالًا لامتناهيًا، والقادر قدرة شاملة. فإذا بدأنا من النظام اللامتناهي، نستطيع الوصول في احتمال كبير (ولكن دون يقين كامل) إلى وجود صانع متناه عظيم جدًّا، (ولكنه ليس هو الله اللامتناهي). ويضيف كانط في نقده أنه حين تبذل المحاولة للوصول إلى الإله اللامنتاهي عن هذا الطريق، فلا بد أن تلجأ إلى الأدلة الأخرى، وبالتالي تشارك فيما تنطوي عليه من نقص.

وكانط يأخذ هذه الحجة -مثلما فعل هيوم- كما يجدها عند نيوتن ودرهام Derham وكلارك وبعض المؤلهة. فهذه المصادر لا تفحص الغائية الباطنة لموجود ما ينزع نحو كماله، بل الأحرى أنها تفحص الانسجام الخارجي بين أجزاء الكون المختلفة، ومن ثم فإن تحليلها لا يجري في الحدود الميتافيزيقية الخاصة بالعلاقة بين الفعل المنتظم والغايات المحدودة والعقل السببي، بل عن طريق التشبيه بالصنعة الإنسانية. وهذا التمثيل الاستعاري لا يسمح بأكثر من احتمال، كما أدرك ذلك هيوم وكانط معًا. وهؤلاء يرون أيضًا أن وجود قدر متناه من النظام لا يرغم الإنسان على تأكيد وجود أي شيء أكثر من صانع متناهٍ لانسجام الكون. وأيًّا كان الأمر، فإنهم لا يفطنون إلى أنه من الممكن أيضًا تناول مشكلة النظام من حيث إنها نزوع الفاعلين الموجودين نحو كمالهم الخاص أو غايتهم الباطنة. ومن هذا المنظور الأخير وحده يمكن إبراز الاختلاف بين فاعل يحدث نظامًا متناهيًا في مادة معينة، وفاعل يحدث هذا النظام المتناهي من لا شيء، أو دون افتراض أي مادة معينة.

والنوع الأول قد يكون متناهيًا فحسب، أما النوع الثاني فلا بد أن يكون لامتناهيًا. ويعلق كانط نفسه على الاختلاف بين إله صانع وإله خالق، ولكنه لا يضع أي نقطة بداية لإجراء أي استدلال فلسفي على الله بوصفه خالقًا للأشياء المادية المنظمة من لا شيء وحينئذ تكون له قدرة لامتناهية.

وهكذا حصر كانط الحجج المتعددة في الدليل الثاني الذي ينسبه إلى نفسه، وهو يضع هذا الدليل على أنحاء شتى، ولكنه لا يرضى عنه تمام الرضا. ويبدأ هذا البرهان بالإمكانية الداخلية المعطاة للأشياء جميعًا. ولا تناقض في قولنا أنه لا يوجد شيء، ولكن ثمة تناقض في القضية المركبة القائلة بأنه لا يوجد شيء، ومع ذلك فإن هناك الإمكانية الواقعية الباطنة للأشياء؛ ذلك لأن العناصر المكونة للإمكانية الواقعية يقدمها دائمًا شيء موجود فعلًا. ويؤكد كانط -على عكس المذهب العقلي- أولوية ما هو فعلي على ما هو ممكن، وبذلك يتمسك بالأساس الضروري لكل إمكانية واقعية في موجود فعلي ما. فإما أن تكون العوامل الممكنة قدرات كامنة في الموجود الفعلي نفسه، أو أنها معلولاته. وبالتالي، نستطيع أن نستنتج من الإمكانية الواقعية الباطنة لكوننا- أنه لا بد من وجود كائن فعلي، هو مبدؤها.

أما أن هذا الكائن الفعلي هو الموجود الضروري المطلق، فهذه هي النقطة الخامسة في تدليل كانط. وهو يوصي باختيار واحد لإثبات هذه النقطة: يوجد الكائن بضرورة واقعية إذا كان لا وجوده ينطوي على تناقض حقيقي نتيجة لاستبعاد الأساس الواقعي للمعطيات الباطنة التي تجعل الأشياء

جميعًا ممكنة. «فلو أنك نحيت الله جانبًا؛ فإنك لا تقضي على كل وجود للأشياء فحسب، بل على إمكانيتها الباطنة أيضًا قضاءً مطلقًا»[218]. ولا وجود الإله يضع حدًّا لتفكيرنا المتسق وللمقومات الباطنة للأشياء جميعًا، ولما كانت مثل هذه النتيجة لا تتسق مع موقف تجربتنا الفعلية، ينتهي كانط إلى أن وجود الله الضروري يثبت بكل ما في البرهان الرياضي من صرامة ويقين، أو على الأقل «يبدو» أنه برهان يتمتع بالإفحام الرياضي.

بيد أن كانط يقدم ها هنا بعض التحفظات التي تدل على عدم رضاه عن هذا البرهان، حتى في أفضل صياغة له. فيذكر أنه معنيٌّ بإقامة أساس لبرهان، ولا يقصد البرهنة الفعلية على وجود الله. وكل ما يستطيع أن يستنتجه هو إما أنه لا وجود لأساس متين، أو أن من الممكن العثور عليه في الاتجاه الذي اقترحه. ويختتم المناقشة كلها بملاحظة أنه على حين تقتضي الضرورة «إقناع» المرء لنفسه بوجود الله، فليس من الضروري سواء بسواء «إثبات» وجوده. وهكذا لا يجتاز كانط الهوة التي تفصل بين الإيمان التلقائي ومعرفة الله التي تخضع للاختبار، وبالتالي يمتنع كانط عن أن يجعل الأول معتمدًا بأي حال من الأحوال على الثانية. ومن المؤكد أن التفرقة الحديثة بين الاعتقاد العقلي والمعرفة العلمية قد أرهص بها كانط في تردداته المبكرة حول أساس البرهان على وجود الله.

وفي هذا الأساس الذي يقترحه كانط للبرهان ثلاثة مواطن ضعف رئيسة: الأول يتعلق بكيف نصل إلى معرفة الإمكانية الباطنة للأشياء. وكانط يتحدث حديثًا غامضًا عن هذه الإمكانية بأنها «حاضرة»، ولكنه لا يحدد كيف تتمثل للعقل الإنساني. وكان من الممكن أن يسمح بمثول الممكن أساسًا عن طريق ما هو فعلي، أي أنه يعرض لنا -نحن البشر من خلال تجربتنا للأشياء المحسوسة الموجودة فعلًا- كان من الممكن أن يسمح بذلك دون الوقوع في الموقف العقلي القائل ببصيرة أولية تنفذ إلى الماهيات الممكنة. ويعترف كانط بأن فكرته عن التجربة لم تنمُ بعد النمو الكافي الذي يسمح لها بالرد على الاعتراض القائل بأن الفعليات العرضية في خبرتنا لا تزودنا أبدًا بأساس البرهان على كائن واجب الوجود. ولهذا، كان على الرغم من هجومه على تراث فولف- ما زال متأثرًا بتيار عميق من المذهب العقلي، ويؤدي إلى علاقة لا تفسير لها بين الإمكانية الباطنة وفعلية الأشياء التي نصادفها في التجربة. والمطعن الثاني هو أن منهجه في رأب الصدع بين الممكن والفعلي لا يبعث على الارتياح؛ ذلك لأنه يقيم هذا المنهج على البديهية القائلة بأن الممكن قائم دائمًا على ما هو فعلي. بيد أنه يستخلص هذه البديهية من الهواء، ولا يبين أنها مؤسسة على تجربتنا للأشياء الفعلية ومقتضياتها.

والمطعن الأخير هو أن الاختبار الذي يتحقق به من الضرورة المطلقة للكائن الفعلي الأول على أساس الاتساق والقابلية للتكفير- معيار عقلي صرف. وفي هذه المطاعن الثلاثة جميعًا يفشل كانط في احترام تفرقته الرائدة بين الأساسين المنطقي والواقعي، تلك التفرقة التي تعد لحظة التجربة فيها أمرًا لا غنى عنه. والاستهانة بالعامل التجريبي موجود في كل موضع: في نقطة بداية البرهان، في البديهية الخاصة بأولوية الوجود الفعلي وفي اختبار ضرورة الله المطلقة في الوجود، والواقع أن اللجوء إلى الإمكانية الباطنة يسيء إلى كشوف كانط الخاصة بالعلة والوجود.

(4) هذه الصعوبات الداخلية قد أدت بكانط إلى اتخاذ نظرة أكثر نقدية للميتافيزيقا، فقد بدأ الشك جديًّا فيما إذا كان كل ما يندرج حتى الآن تحت اسم الميتافيزيقا يستحق اسم المعرفة. «ليس من شك أن الميتافيزيقا هي أصعب أنواع التطلعات الإنسانية- ولكن، ما من ميتافيزيقا قد كتبت حتى الآن»[219]. وعلى حين اتخذ فولف من المثل الرياضي الأعلى في الوضوح والتميز والاستنباط الصارم نموذجًا يحتذيه في أنطولوجيته ولاهوته الطبيعي، اقتنع كانط بأن على هذين العلمين أن يسلكا سبيل الفيزياء النيوتونية؛ لكي يكونا مثمرين. وهذا يعني نقله من المنهج الرياضي الخالص إلى المنهج الرياضي- الفيزيائي. ولا بد من البدء بالمفهومات الغامضة نسبيًّا التي تقدمها التجربة، واتخاذ الحيطة من تجاوز حدود العقل الإنساني ومضامين المعطيات الحسية. بل لقد خطر له أنه كما أن الفيزياء هي علم العالم الخارجي، فكذلك من الممكن أن تكون الميتافيزيقا المتمشية مع مطالب المعرفة الفيزيائية علمًا بالعالم الباطني. فإذا أرادت الميتافيزيقا أن تكون نوعًا من النيوتونية الباطنة، كان موضوع دراستها هو الأسس النهائية للمعرفة، لا لأسس النهائية للوجود.

و«نقد العقل الخالص» لكانط استجابة لهذا الاقتراح بأن قياس الميتافيزيقا بمعيار المعرفة الفيزيائية يحصر مجالها المشروع في نطاق نظرية المعرفة، ويجعل من الميتافيزيقا علم الشروط العامة للمعرفة. وعلى هذا النحو سوف يستبعد الآن كل تحليل ميتافيزيقي للأشياء الواقعية، وكل محاولة من اللاهوت الطبيعي لتأكيد الوجود الواقعي لله استبعادًا تلقائيًّا.

(2)
انحلال اللاهوت الطبيعي

قام كانط بهجومه على اللاهوت الطبيعي الشائع في عصره على مراحل ثلاث خططها بعناية. وكانت المرحلة الأولى هي تحديد الشروط العامة للمعرفة التي تجعل الرياضة والمبادئ العامة للفيزياء، ممكنة. وهذه المتطلبات تمدنا بالمعيار الشامل لكل نوع من أنواع المعرفة بمعناها الصارم. وفي المرحلة الثانية يقدم وصفًا للميتافيزيقا العامة وتطبيقاتها في اللاهوت الطبيعي وفقًا للصورة التي عرض بها هذان العلمان في تراث فولف والهدف من ذلك هو بيان أن هذين العلمين لا يستجيبان لمقتضيات المعرفة، وبالتالي فإنهما ليسا علمين بالمعنى الصحيح. والمرحلة الأخيرة تتضمن فحصًا دقيقًا لبناء الحجج بوجود الله. مادام من الممكن إثبات أن اللاهوت الطبيعي يقف على أساس من الرمال.

(1) اتخذت جميع القرارات الحاسمة في الحصار الكانطي الطويل للاهوت الطبيعي منذ البداية حين صياغة المشكلة النقدية. فلقد أراد كانط أن يكشف في أضيق الحدود- كيف تقيم المفهومات والقوانين في الرياضة والفيزياء العامة تطابقًا كاملًا مع موضوعات هذين العلمين، وهذا إذا سلمنا بأن المفهومات تُستخلص أصلًا من العقل لا من العالم التجريبي. وكان من الواضح له أن المفهومات وقواعد الحكم الجارية في العلوم ينبغي أن يكون لها أصل أولي خالص في بنية الوعي بوجه عام، ما دامت تعبر عن العوامل الضرورية الكلية في المعرفة. ولما كان كانط أبعد ما يكون عن أي استخلاص واقعي لهذه العوامل من مبادئ الوجود في الأشياء الموجودة، فإنه لم يستطع العثور على أساس لها في المواد الحسية المعطاة، وإنما وجدها في البناءات الصورية للذات العارفة. وهنا برزت نظرية الشكل والصورة في تكوين المعرفة العلمية من تلقاء نفسها كوسيلة للإبقاء على الجانب التجريبي التقدمي من البحث العلمي، وعلى مظهر الشمول والضرورة الذي تحتويه أوسع القضايا العلمية[220]. فثمة جوانب حسية متعددة في الانطباعات، ولكنها إذا أُخذت على انفراد، فإنها تبقى ذاتية خالصة، وعرضية، ولا متعينة من الناحية العلمية. ولكي يتأتّى لنا الوصول إلى الموضوعية العلمية، لا بد أن تخضع المواد الحسية لتعينات صورية شتى كامنة في طبيعة الوعي العامة.

وهكذا يكون موضوع العلم هو النتاج البنائي لهذا التزاوج بين العناصر المادية والصورية. وثمة تطابق بين صورنا الذهنية والموضوعات؛ لأن الموضوعية نفسها ليست شيئًا يُعطى، بل شيئًا يُصنع. ولا وجود لشيء متعسف في هذا البناء للموضوع؛ لأن العوامل الصورية تنتسب إلى البنية العامة للوعي، وليست سمات خاصة بالعقل الفردي. وفضلًا عن ذلك فإن التعدد الحسي المعطى شيء لا غنى له. وما برح التطابق المقصود هنا ليس هو التطابق الذي يستسلم فيه العارف الموجود المستقل للشيء المعروف، وإنما هو ذلك التطابق الذي لا تحقق فيه المواد الغفل المعطاة صفة الموضوعية إلا بالخضوع لمبادئ المعرفة التي يسهم بها العارف، أو على حد تعبير كانط: لا

يعرف العقل إلا ما يضعه في الطبيعة، وهكذا يكون له يقين أولي a priori عن موضوعه، غير أن مجال معرفته يعاني في الوقت نفسه تضييقًا شديدًا.

ويبقى الوجود الواقعي للأشياء أرضًا مجهولةً غير قابلة للمعرفة، إذ ما من شيء من المقومات المحددة للمعرفة نتلقاه أصلًا من الأشياء الموجودة. غير أن كانط يزعم أن مواد الحس تأتي من الأشياء في ذاتها، ولكنه لا يستطيع من وجهة النظر المنهجية أن يؤكد شيئًا من الأشياء عنها. وما نعرفه بطريقة علمية هو الظواهر، أعني الموضوعات الحسية المبنية بحيث تتفق مع الشروط العامة للتجربة. ومن الحق أن هناك تضايفًا وثيقًا بين الظواهر أو موضوعات المعرفة وبين مجال التجربة الممكنة على الأقل كما يحدده المعيار النظري. وموضوع التجربة وموضوع المعرفة شيء واحد هو: عالم الظواهر الحسية الموحد الذي تنظمه القوانين الكلية والضرورية في العلم النيوتوني، وقد يكون من الممكن إدراك جوانب أخرى من الواقع بالرأي والاعتقاد، غير أن المعرفة التجريبية لا يمكن أن تتجاوز حدود هذا العالم من الموضوعات الحسية.

ولقد كان من المهم بالنسبة لكانط في تحقيق أغراض نقده النهائي للاهوت الطبيعي أن يحدد جميع العناصر المطلوبة للمعرفة الموثوق فيها[221]. والمعرفة تنتج أساسًا عن توليف بين العيانات (الحدوس) الحسية وقواعد الحكم أو مقولات الذهن. والعيان الحسي هو استقبال المواد التجريبية وتنظيمها وفقًا لصورتي الزمان والمكان. فإذا خلت المقولات من المضمون الحدسي، أصبحت مجرد صور خاوية. وكذلك من دون مقولات الذهن تفتقر عياناتنا الحسية إلى السمات الكلية الضرورية التي تميز عالم التقرير العلمي. ولا بد لإتمام هذا الاتحاد بين المضمون الحسي والبناء المعقول أن يكون ثمة تكيف متبادل بين العيانات والمقولات. وهذا هو عمل الخيال، أو الحس الداخلي للزمان الذي يمدنا بالنماذج التخطيطية لتجميع عياناتنا الحسية ولتجسيد مفهوماتنا العامة. ولكي لا يمنع التقابل بين العينات والتصورات من تركيب المعرفة، يضيف كانط أن البناء الصوري للوعي داخل في وحدة الإدراك المتميز apperception، أو في إرجاع كل موضوعات المعرفة وشروطها إلى الذات العارفة. فإن لم تكن جميع هذه العوامل حاضرة، لم يكن للتجربة وجود، وبالتالي لا تتم المعرفة الموضوعية بالنسبة لنا.

ولا يبحث كانط في نظرية المعرفة لأجل نظرية المعرفة، بل هو يضع الخطوط الإجمالية لتشريح المعرفة العلمية حتى يكون له أساس ذو معنى لنظريته في التجربة.

وما يسميه الكشف العظيم للفلسفة النقدية هو تلك المعادلة بين الشروط العامة لإمكانية التجربة والشروط العامة لإمكانية الموضوع القابل للمعرفة. ونفس المقتضيات التي تدخل في تركيب الموضوعية تدخل أيضًا في تركيب التجربة فحسب، وتتحكم في التجربة الشروط المادية والصورية للموضوعية. ولما كانت هذه الشروط لا تؤدي إلا إلى الظواهر أو الموضوعات المحسوسة، ينتهي كانط إلى أن «الموضوعات الحسية هي وحدها الخاضعة للتجربة، وبالتالي هي التي تكون قابلة للمعرفة»[222]. وفي الفلسفة النظرية التي تتعلق بمعرفتنا للموضوعات تنشغل القدرات الإنسانية العارفة انشغالًا صحيحًا حين تُعنى بالموضوعات الحسية أو بالتركيبات الأولية

الصورية للوعي التي تؤثر في معرفة مثل هذه الموضوعات، وإلا انصرف العقل عن التجربة والموضوعية فلا يصل إلا إلى الأوهام.

وكانط مجهز بسلاح فعال ضد التصورات الشائعة عن الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي حين يقرر أن الموضوعات الحسية وشروطها الصورية هي وحدها التي تقع داخل نطاق من المعرفة الإنسانية. أما كيف يصل إلى هذه القضية، فأمر ينبغي أن يوضع في الذهن بوضوح عند الإقدام على أي محاولة لفهم استخدامها في النزاع وتقويمه. فهي تنبع من قرار مبدئي مزدوج: تأييد هيوم في النظر إلى الفيزياء النيوتونية بوصفها نموذجًا ذا معنى واحد لكل معرفة نظرية حقيقية، وتأييد ليبنتس في إرجاع مفهوماتنا الكلية الضرورية إلى أصل عقلي خالص أو أولي a priori. وهذا القرار الثنائي يحقق التوليف بين المذهبين التجريبي والعقلي، ولكنه يفعل ذلك على حساب تضييق فعالية التحليل الكانطي للمعرفة على المشكلات والمعطيات التي تسمح بها هاتان المدرستان مع استبعاد التناولات الأخرى.

وهكذا تفرض المصادرة postulate النيوتونية نقطة البداية، وكذلك المجال الذي تتحرك فيه نظرية كانط في التجربة، إذ ينبغي أن يبدأ تحليله «بموضوع الفيزياء»، أي الموضوع بعد خضوعه فعلًا لتحديدات الفيزياء المنهجية. والبداية لا تتم بالشيء المحسوس كما يدرك بوصفه موجودًا حسيًّا موجودًا، بحيث لا تندرج معطيات معرفتنا المألوفة بالأشياء ومعطيات الميتافيزيقا الواقعية داخل نقطة البداية الأصلية. فإذا ارتد كانط عن بنائه الفيزيائي، استطاع اكتشاف تلك العوامل المطلوبة لتفسير مثل تلك البداية. وما يصل إليه ليس نظرية في التجربة الإنسانية وموضوعاتها بالمعنى المفهوم، بل نظرية في نمط التجربة والموضوعية كما تتمشيان مع قضايا الفيزياء النيوتونية.

وكذلك تفرض مصادرة ليبنتس تحفظًا خطيرًا على استخدام خطته المتعلقة بالمادة والصورة في تفسير المعرفة، فالمعرفة يمكن أن تُعالج على أنها عملية تكوين، تكون فيها جميع المقومات الصورية العامة تركيبات للوعي، ولا تكشف المواد الحسية عن أي مبادئ للوجود، هذا إذا سلم المرء مع ليبنتس بأن على العقل الإنساني أن يستخلص كل صوره العقلية أو تصوراته من طبيعته نفسها. فإذا اعترفنا بالأصل الأولي للمفهومات وقواعد الحكم استطعنا في هذه الحالة فحسب أن نعزو الجوانب المعقولة من الموضوعات إلى صور الوعي بوجه عام. وهكذا تنحصر المعرفة في الظواهر إذا سلمنا بهذه الافتراضات.

ومن ثم، فإن القول بأن الموضوعات الوحيدة للتجربة وللمعرفة الإنسانية هي الموضوعات الحسية وشروطها الصورية ينبغي أن ينحصر في السياق الذي يطور فيه كانط موقفه. وثمة نتيجة معرفية أكثر تواضعًا، وإن تكن في الوقت نفسه أشد دقة، هي أن الهدف الكانطي لتفسير موضوعية القضايا في الفيزياء الكلاسيكية يتحقق بتعريف التجربة في حدود الظواهر الحسية والتركيبات الصورية فحسب. وهذا التحديد للتجربة يأتي نتيجة للمنهج المستخدم والقضايا المحللة، لا نتيجة لتحليل متكامل للطرائق الإنسانية في المعرفة، فهي لا تضمن المبدأ العام الذي يسعى كانط إلى

إرسائه عن التجربة الإنسانية والمعرفة لأن المعرفة لم توصف وصفًا شاملًا في حدود الصورة الأولية، والمفهوم البنائي، وموضوع الفيزياء.

(2) وكانت مهمة كانط التالية هي تعريف الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي بطريقة تبين في وضوح تنافرهما مع شروط التجربة والمعرفة. وقد سهل هذه المهمة أن الميتافيزيقا الوحيدة التي كانت مزدهرة في عصره هي ميتافيزيقا فولف الذي لم يوضح قط العلاقة بين تدليله البرهاني والتجربة الحسية. وقدم كانط وصفًا دقيقًا شافيًا لما يعنيه أتباع فولف بالأنطولوجيا أو الميتافيزيقا العامة، وباللاهوت الطبيعي أو بالتطبيق الخاص للمبادئ الميتافيزيقية على حقيقة الله. وكانت هذه العلوم العقلية هدفًا يسيرًا لنقد كانط؛ نظرًا لطابعها الاستنباطي وعجزها عن توضيح الدلالة الفلسفية للتجربة الحسية، وكان انتصار كانط عليها يسيرًا، ومع ذلك كان انتصاره أضيق مما يدعي من ناحية الدلالة التاريخية؛ لأنه أخفق في الاشتباك مع أي ميتافيزيقا من النوع التجريبي، أو أي لاهوت طبيعي مبني فحسب على ما يقدمه العالم المحسوس لحواس الإنسان وذهنه. ونستطيع أن نفهم لماذا لم يأخذ كانط هذا الاختيار الأخير مأخذ الجد، ففي عصره لم تبذل أي محاولات على درجة من الكفاية لتطوير نظرية في الوجود على نحو تجريبي، أعني من تحليل عالم الأشياء الموجودة حسيًّا- أو لاستخلاص المضمونات السببية عن الله من مثل هذا الأساس.

وقد وضع كانط تعريفًا للميتافيزيقا السائدة على أساس هدفها ومنهجها، ومضمونها الحقيقي[223]. أما هدفها فتنص عليه عبارة «ميتافيزيقا» نفسها- فهي ما وراء الطبيعة trans-physicam، أو هي حركة العقل في اتجاهه عبر كل معرفة بالموضوعات الحسية إلى عالم ما فوق الحس، ولما كانت ثمة معادلة في رأي كانط بين الموضوعات الحسية والموضوعات القابلة للتجربة، كانت الميتافيزيقا محاولةً لتجاوز موضوعات تقوم بمهمة لا أمل فيها. فهي تسعى إلى اكتساب معرفة بما لا يمكن أن التجربة الممكنة جميعًا. وهذا يعادل قولنا إن الميتافيزيقا بحسب هدفها- يدخل في نطاق تجربتنا، أو بما لا يمكن أن يصبح موضوعًا لمعرفتنا. ولا يتغير الموقف حين ننظر في المنهج الميتافيزيقي الذي يتناسب مع هدفها. فالتفكير اللاتجريبي يلتزم باستخدام العقل وحده. كلمة «عقل» تعني هنا القوة التي تحدد موضوعاتها من خلال التصورات الأولية a priori وحال دون أي لجوء إلى التجربة الحسية. ولا تحاول الميتافيزيقا العقلية أن تمضي إلى ما وراء العالم المحسوس باستخلاص مضامين هذا العالم، بل بوضع بعض التصورات والمبادئ الأولية الخالصة، ثم استخلاص «مضموناتها». وهذه الميتافيزيقا من الناحية الإجرائية هي نسق المعرفة العقلية الخالصة عن طريق التصورات الأولية. ولا يمكن أن يكون معيار هذا التناول اللاتجريبي شيئًا آخر سوى الاتساق الداخلي بين التصورات المجردة، لا اتفاقها مع ملامح التجربة، بيد أن كانط أثبت أن التصورات المجردة -في حد ذاتها- عبارة عن صورة فارغة، وأنها لا تستطيع أن تكسب الدلالة الموضوعية إلا بتزاوجها مع العيان الحسي. فإذا لم تصبح هذه التصورات تجريبية بواسطة الخيال، وبالنظر إلى المعطيات الحسية، لم يكن من الممكن أن تعطي أي معرفة عن الموضوعات.

أما من حيث الموضوعات، فالميتافيزيقا تدعي أنها نسق من المبادئ النظرية التي يمكن تطبيقها بصورة استنباطية على العالم المحسوس. وهذه المبادئ هي الكليات اللامشروطة: العالم والروح والله، وهي التي تقوم فيما وراء التجربة، ومع ذلك تتحكم فيها. ومن الممكن استخلاص نسق

التجربة كله استخلاصًا استنباطيًّا باستخدام هذه الكليات في سلسلة من الاستدلالات. وتعتمد الميتافيزيقا -قبل كل شيء- على التصور الكلي الأعلى، أعني على الله بوصفه الكائن الأكمل والأكثر تحققًا في الوجود (ens realissimum, omnitudo realitatis). وبتطبيق مبادئ التناقض والسبب الكافي والعلية على هذا التصور الأعلى، يمكن استمداد الأشياء المتناهية بوصفها سلبيات negations، وأجزاء متعينة من هذا «الكل»، أو «المجموع المطلق».

غير أن كانط يلاحظ أن العقل الميتافيزيقي لا يعمل إلا بأفكاره الخاصة التي قد توسع من فكرنا، ولكنها لا توسع مع معرفتنا بالواقع. والعقل الإنساني مقصور على الظواهر المتناهية، وبالتالي لا يستطيع أن يعرف الكليات اللامشروطة في الميتافيزيقا العقلية معرفة حقيقية؛ إذ تظل هذه الكليات تصورات خاوية لا تحدد استخدامها الاستنباطي أي موضوعات واقعية في التجربة والمعرفة. ويلاحظ كانط أيضًا في التفسير الاستنباطي جنوحًا نحو شمول الألوهية pantheism في العلاقة بين الموجود الأكمل، أو مجموع الواقع، وبين الأشياء المتناهية. وهذه النقلة تتم دون أن يحس بها أحد- من أنطولوجيا فولف إلى نظرة اسبينوزا للأشياء الطبيعية بوصفها تعينات من حيث الجهة في الجوهر الإلهي.

وسواء نظرنا إلى الميتافيزيقا -وفقًا لهذا الوصف السابق- من حيث هدفها أو منهجها أو مضمونها، فإنها تفشل في تحقيق دعواها بأنها علم نظري عقائدي يقدم معرفة عن الموجودات الواقعية. وكانط الآن على أهبة الاستعداد لتفسير هذا الإخفاق بالإهابة بموقفه المنهجي الخاص. وهو يفعل ذلك بأن يمنح مركز الصدارة للتفرقة الأساسية بين الذهن والعقل. فالذهن يعمل في توافق وثيق مع العيان الحسي، على حين لا يهتم العقل إلا بصور الفكر المعقولة التي تخلو من المضمون الحدسي. ومقومات الذهن متلائمة مع شروط الإدراك الحسي، ومن ثم فيتناول المعنى المنطقي لتصوراتنا بمعزل تام عن أي تكيف مع المعطيات التجريبية. لا يدعي كانط أن العقل باطل بفطرته في هذا الاستخدام المفتوح للتصورات بمعزل عن الشروط الحسية. فأفكار العقل تتمتع بدلالة منطقية كامنة فيها.

ومهما يكن من أمر، فإن العقل قادر على استخدام أفكاره الرئيسة الثلاث، وهي: العالم، والروح، والله، بطريقتين تختلفان اختلافًا جذريًّا: طريقة تنظيمية، أو طريقة تكوينية[224]. الاستخدام التنظيمي لهذه الأفكار ذاتي صرف؛ فهي نافعة في تنظيم أفكارنا، وفي الوصول بتفسيراتنا إلى الوحدة والشمول باطراد متزايد.

وهذا الاستخدام التنظيمي لأفكار العقل ليس استخدامًا مشروعًا فحسب، بل إنه يشتمل على ميتافيزيقا «صورية» transcendental، وهي الميتافيزيقا الصحيحة والوحيدة التي يعترف بها كانط. فهي لا تهتم بالموجودات الواقعية، بل بالذهن وبالشروط الصورية الأخرى للمعرفة.

بيد أن العقل لا يقنع أبدًا باستكشاف الشروط الأولية للمعرفة وحدودها، فهو يحاول استخدام أفكاره بطريقة تكوينية؛ لكي يكتسب معرفة الموجودات الواقعية، دون الاستعانة بالعيان الحسي. ويؤدي هذا الاستخدام التكويني أو التركيبي إلى ميتافيزيقا «متعالية» transcendent، خاوية ووهمية

في أساسها. ويدرج كانط أنطولوجيا فولف ونسخ لسنج وهردر الجديدة لنظرية اسبينوزا عن الطبيعة، يدرجها جميعًا في فئة الميتافيزيقا المتعالية. فالعقل قد تجاوز هاهنا حدوده في محاولته لاستخدام أفكاره استخدامًا تكوينيًّا أو أنطولوجيًّا. إذ لما كانت هذه الأفكار وحدات صورية خالصة، ولما كان الإنسان لا يملك حدسًا عقليًّا يمكن أن يمنحها مضمونًا واقعيًّا، فإن كل أنواع الميتافيزيقا المتعالية تتمخض عن خلط صور الفكر بجهات الوجود. أما ميتافيزيقا كانط «الصورية» فإن لها من الوضوح ما تمكنت به من تجنب هذا الخلط، ولكنها لم تفعل ذلك إلا بالانصراف عن دراسة الجهات الواقعية للوجود، وبالاقتصار على جهات الفكر. فإما أن تكون الميتافيزيقا نظرية عامة في المعرفة، وإما أن تكون مجرد شبكة ديالكتيكية من الأوهام عن العالم، والروح، والله.

هذه الإدانة للميتافيزيقا المتعالية، أو للأنطولوجيا جعلها كانط تمتد لتشمل اللاهوت الطبيعي، أو ذلك القسم من الميتافزيقا الخاصة الذي يتناول الله. ولما كان أتباع فولف يتصورون اللاهوت الطبيعي على أنه امتداد استنباطي للمبادئ الأنطولوجية في قسم خاص من الوجود الواقعي، فإن كانط لم يجد أي صعوبة في إثبات أن هذا العلم يفتقر إلى أساس متين. وكان ينظر إلى اللاهوت الطبيعي على أنه المثل الأسمى على الاستخدام التكويني للأفكار العقلية بمعزل عن الحدود التي وضعها الحدس الوحيد الذي يتمتع به الإنسان، وأعني به العيان الحسي. ولما كانت الاستدلالات على الله تخلو من كل مضمون واقعي، فإنها «مجرد فانوس سحري من الأطياف» لا تأثير لها في وجود الله في المجال الواقعي[225]. ولم يكن المقصود من تحليل كانط الخاص للأدلة على وجود الله- أن يفند هذه الحجج بالذات فحسب، بل أن يكشف أيضًا عن تهافت اللاهوت الطبيعي في جملته.

(3) ويرجع كانط الأدلة النظرية على وجود الله إلى أنماط رئيسة ثلاثة: الحجة الوجودية (الأنطولوجية) القائمة على فطرة الكائن الأكمل، والحجة الكونية (الكسمولوجية) القائمة على فكرة الإمكان، والحجة الفيزيائية اللاهوتية المستمدة من الشواهد على نظام الكون. وبالرجوع إلى كشوفه في الفترة السابقة على النقد- يثبت كانط استحالة تقرير أي شيء عن وجود الله من تحليل فكرة ماهيته، وهذا ما يحاول الدليل الوجودي أن يفعله. ثم يذهب بعد ذلك إلى أن الجهد الذي نبذله للوصول إلى الله بأن نبدأ من الأشياء العرضية (الممكنة) ومن النظام الكوني خليق بأن يفشل، اللهم إلا إذا لجأنا أخيرًا إلى فكرة الكائن الأكمل. ولكن هذا معناه أن الدليلين الثاني والثالث يعودان إلى الدليل الأول، وبالتالي فإنهما يشاركان في عيبه الباطني. وعلينا لكي نثبت إثباتًا صارمًا أن الكائن الضروري موجود كامل كمالًا لامتناهيًا، وأن منظم العالم عقل لامتناه- علينا لكي نثبت ذلك أن نضع حلقة مثالية خالصة تتصل بفكرة الموجود الأكمل. وهكذا نجد أن الدليل الأنطولوجي يكمن وراء الأدلة الأخرى، وأنه يفسدها بصورة جذرية، فلا وجود إذَنْ لدليلٍ نظري صحيح على وجود الله.

ولكن ماذا حدث لدليل كانط المبكر الذي نستدل فيه من الإمكانية الباطنة للأشياء جميعها على وجود كائن واجب الوجود؟ إنه يتنازل عنه في أشد الأجزاء أصالة من كتابه النقدي الأول (نقد العقل الخاص)، وأعني به وصفه ونقده للعملية العامة للبرهان التي يتبعها العقل في صعوده من شيء ما معطى في العالم إلى الله[226]. وبعد أن يمتلك كانط نظرية محددة عن التجربة وحدود

المعرفة، يستطيع الآن أن يلمس موطن الضعف في دليله السابق المستمد من الإمكانية الباطنة. كما يعتقد أيضًا أن كشوفه يمكن أن تعمم على دليل نظري من النوع البعدي a posteriori الظاهر. وهنا يقترب أشد الاقتراب من التناول الواقعي للإله.

واعتراضات كانط الرئيسة على دليله السابق موجهة إلى نقطة البداية في ذلك الدليل، وإلى عملية الاستدلال على الضرورة المطلقة. فالآن ترغمه الظاهرية phenomenalism على إنكار الفطرة القائلة إننا نستطيع أن نبدأ من السمات الواقعية الجوهرية للأشياء في ذاتها. وهو لا يعترف إلَّا بمعنين صحيحين فحسب للإمكانية في المجال النظري. فقد تشير إلى الإمكانية المنطقية الخالصة، غير أن هذا يمكن تفسيره تفسيرًا كافيًا عن طريق التسليم المنطقي بالتعريفات، وتطبيق مبدأ التناقض بمعزل عن كل أساس أنطولوجي، وقد تشير إلى إمكانية واقعية، وهي ما يحصره كانط بشدة في الإمكانية الواقعية للموضوعات الظاهرية، وهي الموضوعات الوحيدة التي يمكن أن نعرفها نظريًّا. وهنا يُبرز لنا الدلالة النزاعية لإحصائه السابق لعناصر المعرفة. فهذا الإحصاء كامل، ومن ثم فإنه يشتمل على كل العوامل المطلوبة لتفسير إمكانية الموضوعات الظاهرية. إذ ينبغي أن تتخذ هذه الموضوعات أساسها في الإمكانية في نفس الظروف التي تجعل تجربتنا لها ممكنة.

وجميع العناصر الصورية في التجربة والموضعية باطنة في بناء الوعي بوجه عام، كما أن الجانب المادي من العيان الحسي هو أيضًا عنصر معطى، لا يمكن أن نرجعه إلى مصدر الشيء في ذاته بأي يقين نظري. ولما كانت كل مقومات إمكانية الموضوعات الظاهرية تشير إلى المجال الظاهري المتناهي، فليس ثمة سبب نظري يجبرنا على البحث عن أساس الإمكانية في الوجود اللامتناهي لإله يتعالى على الظواهر جميعًا.

وحتى لو أن الاستدلال قام على الإمكانية الباطنة للوصول إلى الضرورة المطلقة، فإن كانط يتساءل: هل يبرهن ذلك على وجود الله؟ ولكي يحسم المرء هذه النقطة عليه أن يضع الهوية بين الضرورة المطلقة وفكرة الكائن الأكمل. وكانط لا يتشكك في هذه الهوية، ولكنه لا ينكر أنها تثبت برهانيًّا دون استخدام مستتر للحجة الوجودية. ولا يملك العقل النظري الخاص وسيلة يستطيع بها أن يحدد بموارده الخاصة ما إذا كان الموجود الضروري متناهيًا أو لامتناه، إذ لا يوجد ثمة تناقض في تصور موجود ضروري، ولكنه متناه في الوقت نفسه. أما كون هذا الموجود الضروري هو أيضًا الله اللامتناهي، فمسألة لا يمكن إثباتها عن طريق التحليل التصورى البحث، ومن خلال الإهابة بمبدأ التناقض.

ومن المؤكد أن كانط يثبت دعواه ضد العملية التي تبدأ بإمكانية، بدلًا من الواقع الفعلي المتناهي، والتي ترتكز في تحليل تصوري صرف لفكرتي الضرورة واللامتناهي. بيد أن نجاحه في التخلص مما أسماه آنفًا الأساس الوحيد للبرهان، قد أغراه بالتعميم فيما وراء نطاق العقلانية، ذلك النطاق الذي واصل في داخله تفكيره عن الله. وهو يدعي الآن أن كل جهد نظري للانتقال من الموجودات العرضية إلى الله مقضي عليه بالفشل. وهذه الدعوى الكلية هي ما ينبغي أن نفحصه وننقده على ضوء مذهب الألوهية الواقعي.

يعتقد الفيلسوف الواقعي أن الفحص الدقيق للموجودات المتناهية المحسوسة يؤدي إلى وجود الله دون أي انقطاع في الاستمرار الوجودي للاستدلال. وهذا ما ينكره كانط في وصفه للخطوات الثلاث المطلوبة في النموذج العام للدليل البعدي. فنحن ننتقل من الأشياء الممكنة إلى موجود ضروري، ثم نلاحظ أن فكرة الكائن الضروري ينبغي أن تحدد بعد ذلك على أنها ضرورة لا مشروطة: وأخيرًا نقيم الهوية بين فكرة الضرورة اللامشروطة وبين الكائن الأكمل، وبذلك نثبت وجود الإله اللامتناهي. وقد لاحظ كانط فعلًا بطلان الحجة الوجودية الكامنة في الخطوة الثالثة من هذا الدليل. وينصب اهتمامه الرئيس الآن على إثبات أن من الواجب اتخاذ هذه الخطوة الثالثة. وهذه الخطوة تكون نموذجيةً إذا كان لا بد لكل استدلال بعدي أن يتضمن هذه الخطوة الثانية كما يصفها كانط. ويحشد كانط كل موارد نظريته في المعرفة ليثبت حتمية هذه الخطوة الثانية في كل نوع من أنواع الاستدلال البعدي على الله.

وثمة سمتان بارزتان في المرحلة الثانية من الحجة: (أ) أنها تتناول فكرة. (ب) أنها تصف هذه الفكرة بأنها لامشروطة. ومن الواضح أن الخطوة الأولى في هذه الحجة تنتهي إلى «موجود» ضروري، ولكن سرعان ما يحدث العقل نفسه حائزًا على «فكرة» فحسب عن موجود ضروري. فلماذا ينتقل الموجود الضروري بهذه السرعة إلى فكرة الموجود الضروري؟ ويجيب كانط بأن هذه هي النتيجة المحتومة لمحاولة إجراء استدلال متعال ينتقل من الأشياء التجريبية إلى واقع لامشروط وراء تجربتنا. والاتجاه نفسه الذي يتخذه الدليل يجعله لا يصب في موجود واقعي متعين بل في تصور لامتعين، يفتقر تمامًا إلى المضمون الواقعي والدلالة الوجودية، ويكتشف العقل أن طبيعة المشروع الخاص بإثبات وجود الله يجرد المعنى الوجودي من مضمونه، فلا يترك وراءه إلَّا تصورًا صوريًّا غامضًا للضرورة يمكن حينئذ أن نضيف إليه تلك النغمة اللاتجريبية، فنصفه بأنه لا مشروط. ولكن، على العقل أن يهيب بعد ذلك بفكرة الكائن الأكمل، لكي يضفي على تصور الضرورة اللامشروطة شيئًا من الإشارة إلى الواقع، وليضمن هويته مع الموجود اللامتناهي لله في الوقت نفسه. وبالتالي فإن بناء الخطوة الثانية من الدليل تفرض الحاجة إلى اتخاذ الخطوة الثالثة، وهكذا تتورط في الحجة الوجودية.

وتخضع فكرتا الضرورة والوجود -وفقًا لنظرية المعرفة الكانطية- لتحول جذري حين تؤديان وظيفتها في الدليل البعدي على وجود الله، إذ تتجرد هاتان المقولتان من كل مضمون تجريبي، أو تخطيط، أو فعلية. وحركة العقل في صعوده من الأشياء العرضية صوب الله عملية تعرية، وانتزاع للشروط التجريبية الخاصة بمعرفة موضوع ما. وكلما ابتعد الاستدلال عن أرض التجربة، انفصل عن الظروف التي يستطيع فيها العقل الإنساني اكتساب المعرفة النظرية عن الموضوعات.

وهكذا تعمل الدينامية الباطنة في الاستدلال الألوهي على إرغام الفعل على تحويل الموجود الضروري إلى مجرد فكرة عن الضرورة تفتقر إلى أي إشارة إلى مجال التجربة والواقع القابل للمعرفة. وهنا تنهار التفرقة بين الضرورة الواقعية والإمكان المنطقي بحيث يترك العقل بما لا يزيد عن فكرة منطقية بحتة عن الوجود اللامشروط. «إن من ضرورة الوجود غير المستمد لا تزيد على كونها «تمثلًا» لوجوده اللامشروط»[227]. وما من وسيلة يمكن أن ننبئ بها عمَّ إذا

كان هناك موجود واقعي يناظر هذا التمثل، وبالتالي يتخلى العقل يائسًا عن التناول البعدي للإله، ويستقر على الطريق الأولي a priori الذي يسلكه المذهب العقلي.

وينتهي كانط إلى أن وجود الله غير قابل للمعرفة من الناحية النظرية، ويدعم هذه النتيجة بأن يطبق على الله الشروط المطلوبة لكل موضوعات التجربة، وبالتالي على الوقائع القابلة للمعرفة. ولا تصبح في مجال الظواهر، وتعطي من خلال العيان التجريبي الحسي. أما الله (كما يتصوره أصحاب مذهب الألوهية الغربيون)، فإنه يبقى خارج نطاق المعرفة النظرية. والله أزلي، لا زماني، ووجوده لامتناه، يند عن الخيال، وهو ليس ظاهرة، بل الواقع المعقول الأسمى، أو الشيء في ذاته.

وهو يقع فيما وراء كل عيان حسي، ولا يتمتع الإنسان بأي عيان عقلي لإدراك واقعه المعقول. ونظرتنا التأملية لا تستطيع النفاذ إلى وجوده، بل لا يستطيع أيضًا النفاذ إلى طبيعته وعلاقته العلية بالعالم. ولا يملك اللاهوت الطبيعي أي إمكانية لتزويدنا بالمعرفة الحقيقية عن الله، ولهذا ينبغي أن نتخلى عنه.

(4) والملاحظة النقدية الأولى التي ينبغي أن نعلق بها على تحليل كانط، هي أنه يستمد كل قوته من نظريته في المعرفة. وقد تكون هذه الملاحظة سطحية لو اقتنعنا اقتناعًا مشتركًا بأن وصفه للاهوت الطبيعي يظل قائمًا حتى بعد رفضنا لنظريته في المعرفة. غير أن القراءة المباشرة للنص تبين أن الأول تطبيق للثانية على ميدان خاص من المعرفة الهادفة. وما في نقد كانط للاهوت الطبيعي من قوة على الإرغام، يستند إلى تسليمنا برأيه القائل بأن مقتضيات المعرفة الخاصة بالفيزياء الكلاسيكية هي بعينها الشروط اللازمة لكل تجربة قابلة للمعرفة، وبأن التجربة محصورة في الظواهر الحسية وشروطها الصورية، وبأن العوامل الصورية العامة في المعرفة مستمدة برمتها من طبيعة الوعي، وبأن الإنسان لا يتمتع إلا بالعيان الحسي فحسب. فإذا لم نقبل هذه الدعاوى جميعًا بكل معناها الكانطي، فلن نستطيع الإهابة بما أنجزه كانط في تحطيم كل فلسفة عن الله.

ومن الأمور المضللة في تاريخ الفلسفة، أن نفصل خطًّا جزئيًا من الدليل عن المقدمات الأوسع والسياق المنهجي الذي حصلنا فيه على النتائج. وفضلًا عن ذلك ينبغي أن نحدد المجال التاريخي للتفنيد بكل دقة. ولقد أخذ كانط الحجج التي صاغها والتي هاجمها من أتباع لوك ونيوتن الإنجليز، ومن المراجع الفولفية الشائعة، ومن تعاليمه المبكرة هو نفسه. وهو قد عرض تهافت المنهجين التجريبي والعقلي في تناول الله، ولكنه لم يدحض المفاهيم الأخرى للاهوت الطبيعي، ونذكر على وجه الخصوص أن وصفه للعملية العامة التي يصطنعها العقل في إثبات وجود الله، لم يشتمل على الاستدلال التجريبي الوجودي المستمد من الموجودات الحسية.

وكان تحليله مقصورًا -بصورة حادة- على أنماط الاستدلال المستخدمة في فلسفتي ليبنتس ولوك. أمده ليبنتس بكيفية عمل العقل بطريقة لا تجريبية، على حين أمده لوك وهيوم بالصعوبات التي تتعرض لها محاولة البدء بالتجربة الحسية. بيد أن المفهوم العقلي لاستخدام العقل والنظرية التجريبية عن التجربة غريبان على حد سواء بالنسبة لنظرة في المعرفة تقوم على إدراكنا للكائنات

الحسية الموجودة. وقد كان من الضروري لكي يكون فحص كانط للاهوت الطبيعي فحصًا شاملًا أصيلًا، أن يضع في حسابه هذا الصراع في ميدان الإبستمولوجيا وفي نتائجه على إثبات وجود الله. وكأن النوع الوحيد من اللاهوت الطبيعي الذي يحق له أن يرجئ حكمه عليه هو ذلك الذي يقبل مفهوم العقل والتجربة الذي افترضه نقده.

ويستند تفسير كانط للمراحل الثلاث في أي دليل بعدي على وجود الله- إلى نظريته في التجربة وعلى مفهومه للوجود. وخطوات هذه العملية تفرض نفسها على الذهن الإنساني، لا من خلال أي ضرورة كامنة في هذا الذهن نفسه، أو في وجود الله الخالص، بل على شرط أن يعمل الذهن داخل إطار النظرة الكانطية للتجربة والوجود. فما يصفه إذن هو الطريقة التي ينبغي أن يتلاءم بها الاستدلال البعدي على وجود الله مع مقتضيات هذه النظرة، لا الطريقة التي ينبغى أن ينمو بها مثل هذا الاستدلال دائمًا. وهكذا يقتصر التحليل على مجال محدود جدًّا[228].

أما معايير كانط التجريبية الأربعة (الزمانية، والتركيب في الخيال، والاقتصار على الظواهر، والحضور من خلال العيان الحسي) فهي التي تحدد الموضوعات المدروسة في الفيزياء الكلاسيكية. ولا يلزم عن ذلك أنها علامات محددة تميز كل ما يمكن أن نعرفه تجريبيًّا، أو نستنتجه من التجربة. فهي تؤلف المبدأ «التجريبي» الفعال في الفيزياء النيوتونية، ولكنها ليست هي نفسها مبدأ «الخبرة» الفعال في ألفتنا العادية بالعالم الموجود، وتحليلنا الميتافيزيقي لهذا العالم[229] ذلك أن التجربة الإنسانية واستدلالاتها السببية المؤسسة على الوجود لا تقتصر على العوامل المطلوبة لبناء الموضوع الفيزيائي للميكانيكا النيوتنية. ومبدأ كانط التجريبي الرباعي للفروع عبارة عن قاعدة ذات اتجاه واحد لاختبار صحة التدليل العلمي. وهو لا يستطيع بطبيعته إلا أن يمتد إلى الموضوعات التي تنتسب فعلًا لعالم البحث الذي يتناوله الفيزيائي. ومن ثم لا يمكن استخدامه للإجابة عن السؤال عما إذا كانت التجربة تحتوي على مضامين علية تؤدي إلى وجود كائن متميز عن عالم الفيزياء. كما أنه لا يستطيع أن يقرر شيئًا عمَّ إذا كانت استدلالاتنا التي تبدأ بالعالم المحسوس ينبغي أن تنتهي أيضًا بهذا العالم وبشروطه الصورية الباطنة.

ومن ثم فإن استخدام كانط للمبدأ التجريبي من أجل استبعاد الدليل البعدي على وجود الله غير جائز. وعلى افتراض أن نقطة البداية موجودة في الأشياء المحسوسة، فلا يمكن أن نستنتج من ذلك -بالتطبيق الاستنباطي لهذا المبدأ- أن تلك الأشياء هي الأشياء الوحيدة التي يمكن أن نعرفها من التحليل العلي للتجربة.

وحتى بالنظر إلى نقطة البداية نفسها، فإن نزعة كانط الفيزيائية المتطرفة physicalism، لم تسمح له بإنصاف رؤيته الخاصة للجانب الذاتي من الأشياء موضوع لتجربة، فبعد أن أثبت -من الناحية السلبية- أن المذهب العقل يخطئ دلالة الوجود، استحال عليه أن يجد في المذهب التجريبي تفسيرًا إيجابيًّا متكافئًا لواقعه الخاص. وكما أن هيوم لم يجد للوجود معنى سوى الاختفاء بالإدراك الحسي، فكذلك لم يجد له كانط معنى سوى الشروط الخاصة بمعرفة الموضوعات في الفيزياء. ولم يكن الوجود المحسوس القائم في تجربتنا هو الذي يهدي رأيه عن الوجود، بل موضوعية القضية في العلم الفيزيائي، ومن ثم فقد وصف الشروط المعرفية لوجود الموضوع في الفيزياء بدلًا من

فعل الوجود للشيء المحسوس. وبسبب إخفاق كانط في إدراك نقطة البداية المضبوطة في الحجة الواقعية من الموجودات المتغيرة المركبة المحسوسة، لم يكن تفسيره للعملية العامة للدليل البعدي غير قابل للتطبيق على الاستدلال المرتب ترتيبًا واقعيًّا. وتنبثق هذه التفرقة الجذرية بين هذين التناولين لله منذ بداية المرحلة الأولى في الدليل، فهي لم تنتظر المرحلة الثانية، حيث ظن كانط أن خلافه مع اللاهوت الطبيعي قد بدأ.

ولكانط نظرة سياقية ونسقية في الموجود. فالقدرة على التكامل داخل نسق المقتضيات التجريبية هي معيار للوجود القابل لمعرفة. وهذه النظرية تضفي طابعًا لاحسيًّا على رأى ليبنتس في الوجود، بوصفه علاقة توافقية بين الماهيات، وذلك بأن تجعلها علاقة توافقية بين العوامل في نسيج المكان والزمان. وفي الوقت نفسه يحقق الموقف الكانطي تناول هيوم للوجود بوصفه إدراكًا للأفكار بالموضوعية العلمية، فيجعل فعل الإدراك متطابقًا مع شرطي الشمول والضرورة في الحكم العلمي. وهنا يصبح الوجود المعروف مقولة أو قاعدة للحكم تحدد إدخال الموضوع الظاهري في السياق المتناهي الزماني. ونستطيع أن نؤكد موضوعًا ما بوصفه موجودًا حين يفي بمتطلبات التجربة، ويؤمن موقعها السياقي داخل عالم الظواهر الحسية.

وأول تعليق على هذه النظرية هو أنها تفشل في الرد على اعتراض من اعتراضات كانط المبكرة. فقد ذهب إلى أنه حتى لو تحدد الموضوع تحديدًا تامًّا بالنسبة للمكان والزمان، ووصف بكل خصائصه الحسية أو مظاهره، فإنه يمكن أن يبقى داخل مجال الممكن، ذلك أن السياق التجريبي للمكان والزمان لا يضمن لنا أن هذا الشيء الذي يملك تلك العلاقات يوجد فعلًا. ولا يؤدي هذا التناول العلاقي البحت إلى الوجود الذي يمارس فعل الوجود، بل إلى نقطة معقودة في نسيج من الشروط العامة للتجربة الممكنة. وبالتالي فإنها لا تمد جذور إمكانية التركيبات العلمية في الأشياء المحسوسة الموجودة فعلًا[230]. فهذه «السياقية العلمية» scientific contextualism لا تنقذ كانط من أن يبدأ وصفه للدليل البعدي بفكرة العرضية، فهو واقف منذ البداية على أرض مثالية بحتة، أو في مجال الممكن. والواقع أن العقل الكانطي لم يمتلك قط الفعل الوجودي للشيء المحسوس، بل كان أبعد ما يكون في المرحلة الثانية من البرهان عن القبض على الواقع الموجود. وهكذا كانت الحجة الوجودية أمرًا محتومًا، لا بالنسبة للمذهب العقلي فحسب، بل بالنسبة لأي موقف يبدأ بوصف كانط لموضوع المعرفة ومعيار الوجود المعروف.

والتعليق الثاني هو أن استخدام مفهوم كانط عن الوجود كاختبار للدليل البعدي على وجود الله عملية دائرية. فنظرة كانط المقولية عن الوجود تتلاءم والموضوعات المتناهية الزمانية الظاهرية فحسب. وهذه النظرية -شأن المبدأ التجريبي التي هي تطبيق له- ذات اتجاه واحد تمامًا، ولا تسري إلا على عالم الموضوعات الفيزيائية المتجانس، ذلك العالم الذي لا يسمح بأي مضمونات فيما وراء شروطه المحددة الخاصة. ولا يثبت الاستخدام النقدي لفكرة الوجود هذه أن عالمنا لا يحتوي على مضمونات معروفة وراء ذاته، بل يثبت أن دراسة مثل هذه المضمونات الوجودية لا يمكن أن تتم في حدود هذه الفكرة. والواقع أن كانط قد وضع إطارًا حول نظريته في الوجود بحيث تسقط من حسابها كل مظاهر الأشياء الحسية الموجودة التي تؤدي إلى كائن لازماني، لامتناه، لاظاهري. وكل ما يثبته تطبيقه للمعيار الوجودي هو أن الاستدلال الصارم على حقيقة وجود إله يستحيل أن

يتم من نقطة بداية ظاهرية phenomenalist، بل ينبغي أن يبدأ بفعل الوجود المتناهي المركب، إذا أراد أن يكشف المضمونات العلية التي تتطلب تأكيد وجود فعل الوجود اللامتناهي.

وتستند الخطوتان الأوليان في وصف كانط للدليل البعدي إلى وجود الله، على نظريته عن الموجود ونظريته عن التجربة، على التوالي. ولكنه لا يحسب حسابًا للتحليل الواقعي للوجود والتجربة، وبالتالي فإن التفنيد الكانطي لا ينسحب على فلسفة عن الله تؤسس استدلالها على الكشوف الواقعية. وهناك نمطان من التدليل الألوهي هما اللذان يتأثران وحدهما بالديالكتيك الكانطي: أحدهما ينشأ عن الميتافيزيقا العقلية التي تتناول العالم الموجود والتجريبي على نحو استنباطي، والنمط الآخر يرتكز على ميتافيزيقا تجريبية هي التطور الأعلى الوحيد للفيزياء، ومن ثم لا تفطن إلى الفعل المتميز للوجود -بوصفه كذلك- في الأشياء المحسوسة.

وهكذا كانت الأهداف الرئيسة من حملة كانط على اللاهوت الطبيعي هي: ليبنتس، وفولف، ولوك، ومندلسون. على حين زوده العقليون والمؤلهة الأقل شأنًا بالمواد التي يصور بها نظرياته.

(3)
الاستخدام النظري لفكرة الإله

لم يرجئ كانط إعادته لبناء مذهب الألوهية حتى يضع القسم الأخلاقي من فكره، بل بدأ من الفلسفة النظرية نفسها. وكان حتى ذلك الحين متفقًا مع هيوم على استحالة البرهان النظري على وجود الله. وهذا وحده كافٍ لاستبعاد النزعة الوظيفية عند العقليين الذين حسبوا أنهم يستطيعون استغلال حقيقة الله نفسها في أغراضهم المذهبية. بيد أن كانط رفض أن يمضي مع هيوم إلى آخر الشوط في إنكاره لأي دور نظري، حتى لو كان هذا الدور لفكرة الله. بل اقترح كانط على النقيض من ذلك نوعًا مخففًا من مذهب الألوهية العقلية تقوم فيه فكرة الله بوظيفة هامة للتفكير النظري، حتى لو استعصى وجود الله الحقيقي على معرفتنا.

وكان كانط حريصًا -طيلة نقده لاستخدام الميتافيزيقا المتعالية لفكرة الله بغية إثبات وجوده- على ألا يدعي أن فكرة الله متناقضة بطبيعتها أو مضللة أو خالية من المعنى. فهو لم يكن يرفض هذه الفكرة، بل كان يرفض استخدامها التركيبي بواسطة العقل الخالص. ولهذا الفكرة -كما لغيرها من أفكار العقل الخالص الأخرى- معنى منطقي أساسي خاص بها يستطيع أن يحسن من مستوى تفكيرنا، حتى وإن استحال عليها أن تعطينا أي معرفة موضوعية. والحق، أن هذه الفكرة تعبر عن التوحيد الأعلى للفكر حول مبدأ لامشروط، بحيث أطلق عليها بحق أنها المثل الأعلى للعقل الخالص. والاستخدام التنظيمي لهذا المثل الأعلى -كشيء مساعد لتفكيرنا- أمر مشروع، وهو يؤلف مرحلة هامة في ميتافيزيقا كانط الترنسندنتالية (الصورية).

أما من حيث استخدام فكرة الله استخدامًا تنظيميًّا، فإن غرضه السلبي هو الحيلولة دون إجراء بعض استدلالات الباطلة، وغرضه الإيجابي هو المساعدة على ضم معرفتنا العلمية في نسق واحد. ويضرب كانط في كتابه «نقد العقل الخالص» ثلاثة أمثلة على الاستخدام الوظيفي لفكرة الله في الفلسفة النظرية، وتتعلق هذه الأمثلة بالتفرقة بين الظواهر والأشياء في ذاتها وبطبيعة الحدس الإنساني وبالتوسع المنهجي في المعرفة.

ومع أن العقل لا يستطيع أن يعرف شيئًا من الوجهة النظرية عن الأشياء في ذاتها، إلا أنه يستطيع على الأقل أن يفكر تفكيرًا متسقًا عن معناها المنطقي بوصفه شيئًا يتعالى على الظواهر المحسوسة. وهذا المعنى يتضمن التصورات النومينية (أي المتعلقة بالأشياء في ذاتها)، وهي تصورات فارغة إذا قسناها بمقياس المعرفة الموضوعية، ولكنها تخدم مع ذلك غرضًا هامًّا. فلهذه التصورات وظيفة محددة؛ لأنها تحول دون تطبيق الشروط المتحكمة في عالم الظواهر على عالم الأشياء في ذاتها. وحين يراودنا الإغراء بأن نعمم تعميمًا لا مسوغ له، فنقول -على سبيل المثال- إن كل شيء في مكان ما، وفي زمان ما- فإن فكرة الله تحذرنا من تطبيق صورتي الزمان والمكان والمنتميين إلى حساسيتنا على الأشياء في ذاتها.

وحين تتناطح النزعتان الطبيعية والألوهية حول الحاجة إلى كائن متعال، تذكرنا فكرة الله بتلك التفرقة الحاسمة بين الجانبين الظاهرى والنومينالي للأشياء[231].

فهي تحذر النزعة الطبيعية من استنتاج لاوجود الله؛ لأن واقعه النومينالي غير متضمن داخل الظواهر الحسية، وهي في نفس الوقت تنبه المذهب الألوهي حتى لا يحاول إقامة أي برهان على وجود الله على دراسة الظواهر الحسية نفسها. أما البديهية القائلة «بأن الأشياء التي توجد فوقنا لا تعني شيئًا بالنسبة لنا، (quae supra nos inhil ad nos) فلا يمكن تعميمها إلى ما وراء مجال البحث العلمي، حيث تعني أن مثل هذه الأشياء غير قابلة لمعرفتنا. أما فيما يتعلق بالمعرفة البرهانية، فمن البديهي أيضًا أنه لا وجود لمعرفة صارمة بالوقائع العالية على الحس (noumenorum non datur scientia) وهكذا يمكن أن تعد فكرة الله في دورها السلبي بوصفها تصورًا حديًّا limit-concept إحدى الأدوات الرئيسة للإبقاء على التفرقة الصارمة بين الظواهر الحسية والأشياء- في ذاتها المعقولة، وكذلك في إلغاء النقائض والاستدلالات الزائفة الناجمة عن انتهاك تلك التفرقة.

ولا يستطيع كانط أن يشيد دعواه الأساسية عن العيان الحسي الإنساني دون الإهابة المستمرة بالتصور الحدي للذهن الإلهي. فهو يتطلب سلسلة من المتقابلات الاستراتيجية مع الفكرة النومينية عن الطريقة الإلهية في الفهم؛ لكي يحدد الحاجة إلى الحدس الإنساني وطبيعته، إذ يتصور أن للذهن الإنساني حدسًا خلاقًا، ما دامت أشكاله هي المبادئ الخلَّاقة للأشياء في العالم الواقعي. ويسمي كانط هذا الحدس باسم «الحدس الذهني» ويستنتج منه أنه لا وجود لحدس ذهني إلا حدس الذهن الإلهي؛ لأن الذهن المتناهي لا يمكن أن يكون خالقًا لوجود الأشياء الواقعي. وهذا يمكنه من استنتاج أن الذهن الإنساني لاحدسي تمامًا، وأن أشكاله فارغة، أو لاموضوعية في ذاتها. ولما كان الحدس الإلهي فعالًا ذهنيًّا تمامًا. فيلزم عن ذلك أن الحدس الإنساني متلق وحسي تمامًا. فالإنسان لا يتمتع إلا بالحدس الحسي، وهذا الحدس لا ينقل إليه أي مضمون ذهني متميز. وأشكال الفكر مستمدة من عمليات الذهن، ولكنها ينبغي أن تلابس الحدس الحسي لكي تعطي معرفة بالظواهر. وفي هذه النظرية عن الحدس الحسي التي تحصر العقل في الموضوعات الحسية تكمن النتيجة القائلة بأن الميتافيزيقا ومعرفة الله تتجاوزان قدرة الإنسان.

ومع أن كانط يزعم أنه يستخدم الذهن الإلهي استخدامًا إشكاليًّا problematic بوصفه تصورًا حديًّا، إلا أنه يجنح نحو نمط عقلي من الاستنباط في هذا المثل.

ذلك أن فكرة الذهن الإلهي تتخذ بين يديه صورة متعينة إيجابية تسمح له بأن يقيم تضادًا حقيقيًّا يتألف من قطبين هما الطرائق الإلهية والإنسانية في الفهم. فهو بتصويره لاقتناعه اللا فلسفي بالطابع الخلاق للأفكار الإلهية النموذجية، وبقصره للحدس الذهني على الحدس الإلهي الخلاق يستبعد مقدمًا، وعلى نحو فعال، كل حدس ذهني إنساني. وهذا الدليل الأولي، بدلًا من البحث المباشر في كيفية تعاون الذهن البشري مع الإحساس، هو الذي يحدد النظرية الكانطية في الحدس الحسي. غير أن كانط يستطيع -حتى بهذا المنهج- أن يثبت أن الذهن البشري غير خلَّاق، ومعتمد على الإحساس، وأنه ليس ممنوعًا تمامًا من إدراك مبادئ وجود الأشياء الحسية الموجودة.

وتوصف حالة الإدراك الإنسانية أصدق وصف حين نقول عنها إنها تكامل الحدس الحسي مع ذهنه هو في الوقت نفسه حدسي ومعتمد على الحواس في فعله الأساسي للمعرفة.

وهذا مثل أخير تؤدي فيه فكرة الله خدمة هامة، وأعني به نظرية البحث العلمي نفسها.

«إن الاهتمام (النظري) للعقل يجعل من الضروري النظر إلى كل نظام في العالم (وكأنه) نشأ لغرض يهدف إليه عقل أسمى. ومثل هذا المبدأ يفتح أمام عقلنا -كما نستخدمه في ميدان التجربة- آفاقًا جديدةً فيما يتعلق بكيفية ارتباط أشياء العالم وفقًا للقوانين الغائية، وبذلك يمكنه من الوصول إلى أعظم وحدة نسقية لها.

وعلى هذا يستطيع افتراض عقل أسمى بوصفه العلة الوحيدة للكون- وإن يكن ذلك الافتراض في مجال الفكرة وحدها- ينفع العقل دائمًا، دون أن يضيره قط»[232].

ويصف كانط هذا الاستخدام لفكرة الله بأنه وهم ضروري ونافع. وبوصفه عنصرًا من الإيمان الطبيعي العقائدي في مذهب الألوهية، فإنه يعطي لرجل العلم ثقة في معقولية ووحدة العالم الذي يبحث فيه. كما يحثه أيضًا في السعي وراء نظريات أكثر اكتمالًا، ووحدة عن الكون، حين يضع نصب عينيه المثل الأعلى للحظة التي يفترض وجودها في ذهن الخالق. وعلى هذا النحو تقدم فكرة الله نوعًا من الرمز المتجسد للهدف الذي ينشده العالم وهو نظرية موحدة شاملة. وهكذا يمكن أن تستخدم هذه الفكرة استخدامًا صحيحًا لتشجيع الجهود على تحسين تفسيراتنا العلمية للطبيعة. فنحن لا نستخدم فكرة الله استخدامًا رمزيًّا لكي نقرر أي شيء عن وجود الله نفسه، بل نستخدمها كمهماز لبحوثنا العلمية التي تتطلب اعتقادًا مساعدًا بوحدة العالم موضوع البحث. هذا هو الاستخدام التنظيمي الوحيد الصحيح الذي يمكن أن نستخدم به فكرة الله في المجال النظري.

ويلاحظ كانط في «مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة» (1783) أن استخدامه المنهجي التنظيمي لفكرة الله في دراسة الطبيعة هو إحدى الوسائل لتمييز مذهبه في الألوهية عن الموقفين المتطرفين اللذين تتخذهما النزعة الوظيفية العقلية وتحييد هيوم للإله. فهو يسلك طريقًا وسطًا بين ادعاء المذهب العقلي بأنه يملك معرفة صارمة بالواقع الإلهي كمبدأ لدراسة الطبيعة، وبين ألوهية هيوم العقيمة. وكانط يدحض أي معرفة بالصفات الإلهية في وجودها الخاص، ومع ذلك فإنه يجد دورًا مشروعًا لفكرة الله بوصفه حاكمًا عاقلًا خيرًا عادلًا للكون المادي. وتستطيع فكرة صفات الله الميتافيزيقية والأخلاقية أن تؤدي في الفلسفة النظرية وظيفةً تنظيميةً رمزيةً تشبيهيةً في التنسيق المتزايد لمعرفتنا بالظواهر المحسوسة وقوانينها. غير أن أهمية هذه الفكرة النظرية عن العقل الإلهي، والعدالة الإلهية، والفعل السببي الإلهي، باطنة تمامًا في إشارتها إلى دراستنا للموضوعات التجريبية، ولا تبرز شيئًا فيما يتعلق بوجود الله الخاص.

ويشير كانط إلى نظريته عن الدلالة الباطنة النظرية لفكرة الله على أنها «نزعة تشبيهية (رمزية)»، معارضة لأي دعوى دجماطية أو مانحة للمعرفة- لهذه الفكرة[233]. وأخيرًا، تجد فكرة الله تبريرها داخل سياق المعرفة النظرية بسبب ما تكشف عنه فيما يتعلق بشروط بحثنا الإنساني في العالم المحسوس. وحاجتنا إلى استخدام فكرة صانع عاقل عادل للكون تلقي ضوءًا

رمزيًّا على طبيعة عقلنا ومتطلباته الصورية لاكتساب معرفة الظواهر، وهذه هي الوظيفة التمثيلية لفكرة الله النظرية.

وهذه المماثلة الكانطية تتنافى مع النوع الفعال في ميتافيزيقا واقعية. فالمذهب الواقعي يقيم المماثلة أساسًا على العلاقة العلية بين الموجودات، ومن ثم يستخدم مماثلة علية للاستدلال الوجودي على الله. ولكن كانط ينظر إلى المماثلة بوصفها «بديلًا» عن العلية؛ فهي تحتل مكان العلية في الحالات التي لا تستطيع فيها هذه الأخيرة أداء وظيفتها. وعلى هذا النحو كان استخدامه للمماثلة لا عليًّا في أساسه، وإنما يهدف إلى تيسير تفكيرنا الرمزي لا إلى الحصول على معرفة استدلالية بموجود آخر. والدور التمثيلي لفكرة الله لا يؤدي بنا إلى معرفة استدلالية عن الكائن الإلهي. كل ما في الأمر أنه يمدنا بالشرط العقلي لزيادة معرفتنا بالعالم الطبيعي. وليس للماثلة المنفصلة عن الأساس السببي سوى أهمية رمزية في المسائل النظرية بحيث يسمح لنا بالنفاذ إلى بنية الذاتية الإنسانية أكثر مما يسمح لنا بالنفاذ إلى الفعل الوجودي الخاص بكينونة الله.

(4)
اللّٰه والأخلاقية

يحاول كانط في فلسفته الأخلاقية التي يحتويها كتابه «نقد العقل العلمي» أن يسترد وجود الله الحقيقي في مظاهر الأخلاقية على الأقل. ومن هذا الموقع، يمكن إضفاء معنى جديد دقيق للعبارة التي تتردد كثيرًا من أنه «وجد من الضروري إنكار المعرفة؛ لكي يفسح مكانًا للإيمان»[234]. فإذا أخذت كلمة «معرفة» بالمعنى الكانطي الخاص الذي يقصد الفهم العلمي للموضوعات الظاهرية وقوانينها، كان من المفيد لمذهب الألوهية أن ينكر إمكان معرفتنا بالله؛ ذلك لأن الله القابل للمعرفة يصبح في هذه الحالة ظاهرًا محسوسًا بدلًا من أن يكون الأساس المعقول الأعلى للوجود، وحادثًا متعينًا معلولًا بدلًا من أن يكون مبدأً حرًّا سببيًّا، وموضوعًا مشروطًا محددًا بدلًا من أن يكون ذلك الحاكم العادل اللامتناهي في حكمته. وبينما يعتقد أوغسطين وتوما الأكويني أن الله لا يمكن أن يكون كذلك إذا «أدركناه»، يدخل كانط تعديلًا على موقفهما فيقول: إنه لن يكون الله إذا استطعنا «معرفته» على نحو صارم. وللمحافظة على علو الله في وجه مفهومه الخاص في تناهي عملية المعرفة وظاهريتها، ينبغي لكانط إنكار أن الله قابل للمعرفة، ومن ثم ينبغي عليه أن يهيب بنوع طبيعي من الإيمان بوصفه الرابطة الإدراكية بين الله والإنسان.

ويضع كانط مكان التقسيم الثنائي المعهود بين المعرفة والظن تقسيمًا ثلاثيًّا لأنواع الإدراك هي: المعرفة والظن والاعتقاد.

«الظن هو تمسكنا بحكم ما تمسكًا غير كاف عن وعي، لا من الناحية الموضوعية فحسب، بل من الناحية الذاتية أيضًا. فإذا كان تمسكنا بالحكم كافيًا من الناحية الذاتية وحدها، ولكنه غير كاف من الناحية الموضوعية في الوقت نفسه، كان لدينا ما نسميه بالاعتقاد. وأخيرًا حين يكون تمسكنا بشيء ما على أنه صادق كافيًا من الناحية الذاتية والموضوعية، فهذه هي المعرفة»[235].

والاعتقاد الطبيعي في الله أفضل تأسيسًا من الظن، وإن يكن في مرتبة أقل من المعرفة. ونحن نجد موقف الاعتقاد في الفلسفة النظرية والعملية على السواء. ففي المجال النظري يقتضي الأمر اعتقادًا مذهبيًّا في الله لكي تعمل فكرة الله -على نحو تنظيمي- من أجل توحيد فعال لمعرفتنا. فأنا أسلم بوجود الله على سبيل الاعتقاد المذهبي، لكي أستخدم فكرة عقل منظم استخدامًا فعالًا في دراستي لنظام الطبيعة، غير أن أعلى درجات موقف الاعتقاد. نجدها في المجال العملي. فإذا كان الاعتقاد النظري في الله غير مستقر أساسًا، فإن الاعتقاد الأخلاقي فيه يقيني لا يتزعزع، على الرغم من الافتقار إلى البينة الموضوعية المفحمة. والفاعل الأخلاقي الحصيف يدرك أن الحجج النظرية تعجز عن دحض وجود الله، وأن الحياة الأخلاقية لا يمكن أن تنمو نموًّا كاملًا دون الاعتقاد العملي في الله.

ومن الممكن التعبير عن الاعتقاد العقلي الأخلاقي في الله تعبيرًا مجازيًّا كوسيلة لتوجيه الإنسان في موقفه من الواقع الحسي. ومع أن البينة الموضوعية التي تحدد تصديق الإنسان لهذا الواقع فوق الحسي غير موجودة. إلا أن من الممكن العثور على مبدأ ذاتي. والوسيلة الذاتية لتحديد التصديق هي «حاجة من حاجات العقل» من حيث هو كذلك، كما أن الاعتقاد في الله يرتكز على مثل هذه الحاجة. ومهما يكن من أمر، فقد كان كانط حريصًا على فصل أساس التصديق هذا عن مجرد «العاطفة المسرفة» sentimentalism أو تضخيم المشاعر الخاصة، مما قد ينشأ مثلًا عن قراءة اعترافات روسو بالإيمان الديني. فالعقل نفسه لا يشعر، ولكنه ينتج الشعور الأخلاقي بعد أن يدرك نقصًا معينًا أو احتياجًا داخل نفسه[236]. وهذه الحاجة نفسها تنشأ عن القانون الأخلاقي، وبالتالي عن العقل بوصفه خاضعًا لأساس كلي صارم في المجال العملي. فالاعتقاد في الله لا ينبع عن نزوة خاصة، أو باعث انفعال في الفرد، بل عن حاجة كلية كامنة في العقل العلمي بطبيعته من حيث هو خاضع للقانون الأخلاقي. ومن ثم كان كانط يشير إلى هذا التصديق على أنه اعتقاد عقلي؛ لكي يؤكد أساسه في مطالب القانون الأخلاقي والعقل العملي. وحاول أيضًا أن يتجنب الطرف الآخر الذي يمثله ف.ه. جاكوبي F.H. Jacobi الذي وحد بين الاعتقاد العقلي وبين العيان العقلي المباشر لله.

فالاعتقاد الكانطي يبقى غير كاف من الناحية الموضوعية، ولهذا لا يستطيع أن يمنحنا قط معرفة محددة أو رؤية لله في ذاته.

ولقد وصف كانط الإيمان العقلي الأخلاقي في الله بأنه مصادرة من مصادرات العقل العلمي. بالإضافة إلى مصادرتين أخريين: هما الحرية والخلود. وهذا الإيمان بوصفه مصادرة يزيد عن مجرد كونه افتراضًا، ويقل عن مجرد كونه مبدأً للأخلاقية. ففي حياتنا الأخلاقية لا يتمثل لنا وجود الله بوصفه اختيارًا ممكنًا، بل ينبغي التسليم به. ومع ذلك لا تستند الأخلاقية إلى الاعتقاد في الله بوصفه أساسها الخاص، أو مبدأها المحرك؛ ذلك أن الأخلاقية الكانطية قائمة بذاتها، أي تستمد أساسها من نفسها. ويؤلف الاعتقاد الأخلاقي في الله لاهوتًا أخلاقيًّا، أعني لاهوتًا يعترف بالحاجة إلى الله في الحياة الأخلاقية[237]. واللاهوت الأخلاقي ينتقد رأي هيوم القائل بأن الاعتقاد في الله نظري صرف، وينبغي أن نعزله عن سلوكنا. والعكس هو الصحيح، فالاعتقاد النظري في الله ناقص، على حين أن الاعتقاد الأخلاقي فيه متين، ولا غنى عنه للوجود العملي، ومع ذلك فقد كان كانط معارضًا لأي أخلاق لاهوتية، ويقصد بها أي محاولة لإقامة الأخلاق على وجود الله، والنظر إلى الله بوصفه أساس الإلزام، ومصدر الباعث على الفعل الأخلاقي. الله مصادرة من مصادرات الأخلاقية، ولكنه ليس أساسها المحدد لها؛ إذ إن أساس الأخلاقية مستقر في العقل العملي نفسه، على حين أننا نسلم بوجود الله بسبب حاجة تنشأ عن القانون الأخلاقي المستقل.

ومن الممكن الآن تحديد نزعة كانط الوظيفية الأخلاقية بالإشارة إلى تلك الجوانب من الاعتقاد الأخلاقي في الله. وفكرة الله، لا الواقع الإلهي نفسه، هي التي تؤدي في المجال النظري وظيفة منهجية. أما في مجال الأخلاقية فيعهد بدور وظيفي إلى الإله في وجوده الخاص، أو على الأقل إلى الجوانب الأخلاقية من طبيعته. وهاتان المرحلتان في «الألوهية الوظيفية» عند كانط لا

ترتبطان ارتباط الأساس وما فوقه من بناء؛ لأنه لا وجود في الفكر النظري لمعرفة أكيدة بوجود الله. ويقوم الاعتقاد الأخلاقي في الله بأكمله على مقتضيات القانون الأخلاقي كما يعبر عنه العقل العملي بوصفه حاجة تتطلع إلى اقتناع بوجود الله، حتى مع غياب البرهان النظري.

وهذا الاعتقاد مثل على النزعة الوظيفية الأخلاقية؛ لأن التصديق بوجود الله أمر تحدده حاجة الإنسان الأخلاقية ويخضع لتحقيقها. صحيح أن الإيمان العقلي بالله يؤكد حقيقة الله ذاته، ولكن من أجل المحافظة على اتساق المثل الأعلى الأخلاقي وحقيقته. وربما كان استخدام اسبينوزا وليبنتس النظري للإله أقل من حيث النزعة الوظيفية من استخدام كانط العلمي له. وفي إشارة كانط إلى أخلاقه على أنها لاهوت أخلاقي لتمييزها عن الأخلاق اللاهوتية- يؤكد أن الله يعرف من أجل الأخلاقية، وأن الحياة الأخلاقية لا تقوم على الاعتراف بأي التزام نحو الله.

ثمة سببان بارزان لإحجام كانط عن إقامة نظريته في الأخلاق على نظرية مستقلة في الله. فمثل هذا المشروع لا يمكن إلا أن يفسد المذهب الكانطي إذا لا مكان فيه لأي معرفة نظرية بالله. فبعد أن قضى كانط على اللاهوت الطبيعي، لا يعترف بأي تعليم نظري يمكن أن يتخذ أساسًا مستقلًّا لتحديد التزام الإنسان الأخلاقي.

وفضلًا عن ذلك فما برح كانط يتذكر الطريقة التي كان الكتَّاب من أصحاب مذهب التقوى Pietists يهيبون فيها بالله، بمعنى تأسيس القانون الأخلاقي على أوامر الإرادة الإلهية، كما تعرف من خلال الوحي والعقل، وهذا أمر لا يقبله كانط على الإطلاق؛ لأنه يرد مضمون الوحي إلى العقل العملي من ناحية، ولأنه ينكر أن تكون لنا بصيرة نظرية بما يأمر به الله من ناحية أخرى. وإذا كان عقلنا الأخلاقي العملي يحتوي حقًّا على مضمون الوحي، فالأخلاقية هي إذن التي ينبغي لها تقديم أساس الاعتقاد في الله، لا العكس، وإلا فإن كانط يخشى أن يحاول الأخلاقي أن يقرأ في مشيئة الله عواطفه الأنانية الخاصة؛ لكي يضفي عليها من بعد تقديسًا مطلقًا. وعلى أي حال، فإن ما تفتقر إليه معالجة كانط للمشكلة هو تحليل الأساليب التي يصطنعها اللاإرادي nonvoluntarist في تأسيس الإلزام الأخلاقي على علاقة الإنسان بالله. فحين ننظر إلى الله بوصفه خالقًا والغاية الأخيرة أو خير الإنسان، لا نستطيع ادعاء أي معرفة بقرارات الله الخاصة.

أما الحاجة الأخلاقية التي نشعر بها للتسليم بوجود الله، فيمكن إثباتها على نحو مباشر، أو غير مباشر[238]. ومنهج كانط غير المباشر هو أن يشير إلى صلتها بمصادرة أخرى هي مصادرة الخلود، وبالتالي إلى صلتها -عن طريق الوساطة- بالقانون الأخلاقي. فلا بد أن نؤمن بالخلود؛ لأن القانون الأخلاقي يتطلب منا أن نصبح مقدسين، أو أن نجعل إرادتنا مطابقة تمامًا للقانون نفسه. وعلى ذلك ينبغي للإنسان أن يتمتع بالخلود، أو بإمكان التقدم الذي لا حد له صوب التطابق الكامل بين إرادته وبين القانون الأخلاقي. ومع ذلك فإن كل مرحلة متميزة من مراحل ذلك التقدم في الحياة المقبلة سيكون موسومًا بنوع من عدم التطابق أو من نقص في التوافق التام مع المعيار الأخلاقي. وسيخلو القانون الأخلاقي والخلود من كل معنى إن لم يكن ثمة كائن عاقل موجودًا حقًّا يمكن أن تتجمع في رؤيته اللامتناهية جميع مراحل كفاح الإنسان في تطلعه إلى القداسة. فلا مندوحة عن وجود الله لكي يضمن لنا على الأقل قدرتنا على جعل إرادتنا متطابقة تمام التطابق مع

القانون الأخلاقي، وبذلك نحقق القداسة. وهذا الجانب من وظيفة الله الأخلاقية يهدف إلى أن يجمع في صعيد واحد جهودنا الأخلاقية المبعثرة، وأن يسد الفجوة القائمة بين النية وتحقيق الإرادة الخيرة.

وثمة رابطة مباشرة أيضًا بين القانون الأخلاقي والاعتقاد في الله. فالقانون الأخلاقي -من حيث قوته الإجبارية- يؤسس نفسه بنفسه. ولكنه مع ذلك يوجه الإرادة بسلطة لا مشروطة نحو موضوع محدد هو: الخير الأسمى. ومع أننا لا نستطيع أن نعد بلوغ هذا الخير دافعًا إلى الفعل الأخلاقي، إلا أننا خليقون بأن نتوقع توقعًا أخلاقيًّا إمكان تحقيق هذا الخير الأسمى، أو النظر على أنه موضوع ممكن من الناحية العلمية. ولا ينكر كانط أن الإنسان مسوق بطبعه إلى البحث عن غاية حقيقية وراء القانون الأخلاقي نفسه. وأيًّا كان الأمر، فإن تحليل مقومات الفعل الأخلاقي في هذا الموضوع يثير شكًّا؛ ذلك أن الخير الأسمى يتألف من فضيلة أخلاقية، أو من استحقاق للسعادة هو الشطر الرئيس من هذا الخير الأسمى، وسعادة فعلية تتناسب مع الفضيلة. غير أن السعادة تتوقف على انسجام مجرى الحوادث الطبيعية مع الإرادة الأخلاقية. ولسنا نحن الذين خلقنا الطبيعة، ومن ثم لا نستطيع أن نضمن لأنفسنا هذا الانسجام، بله أن نضمنه متناسبًا تناسبًا دقيقًا مع فضيلتنا.

«ليس الكائن الفاعل العاقل في العالم هو في الوقت نفسه علة العالم والطبيعة نفسها. ومن ثم لا وجود في القانون الأخلاقي لأدنى أساس لصلة ضرورية من الأخلاقية وسعادة تتناسب معها لكائن ينتمي للعلم كجزء منه، وبالتالي يكون معتمدًا عليه... فإذا كان الخير الأسمى مستحيلًا وفقًا للقواعد العملية، فلا بد أن يكون القانون الأخلاقي الذي يطالب بالسعي إليه قانونًا خياليًّا متجهًا إلى غايات خيالية خاوية، وبالتالي زائفة بطبيعتها»[239].

وهنا تنشأ حاجة آمرة، من جانب العقل، إلى البحث فيما وراء القانون الأخلاقي والسعادة عن الوجود الحقيقي لكائن لا نهاية لحكمته وقدرته وعدله.... كائن يستطيع أن يكفل الانسجام النهائي بين الطبيعة والفضيلة. وعلى هذا فليس الاعتقاد في وجود الله اختيارًا، بل هو مصادرة ضرورية مطلقة يضعها كل من يدرك سطوة الإلزام الأخلاقي والحاجة الملحة التي يولدها في نفوسنا. وترغمنا حقائق الحرية الحقيقية والقانون الأخلاقي اللامشروط -بطريقة عقلانية- على تصديق المؤمن بحقيقة الله- الحاكم العادل القادر قدرة شاملة- على الطبيعة وعلى العالم الأخلاقي.

وقد أحس كانط بعد أن عرض لمسألة الاعتقاد العقلي في الله، أن من المستحسن الإشارة إلى ما في هذه الحجة من قصور. وكان غرضه هو استبعاد موقفين لا يتفق معهما: مذهب الألوهية الطبيعية في عصر التنوير، والنزعة المثالية المطلقة. فقد استخدم بعض المؤلهة الحجة الأخلاقية لإثبات وجود الله على أنه حقيقة نظرية، أما كانط، فقد بين أنها تؤدي إلى اعتقاد أخلاقي، لا إلى معرفة في المجال النظري. وفضلًا عن ذلك، كان فشته والزعماء المثاليون الجدد يحاولون أيضًا تسخير الحجة الأخلاقية لغايات نظرية منهجية. أما كانط فقد أحاط حجته الأخلاقية بتحفظات حادة، وبذلك تشكك في صحة الجهود التي تبذلها المثالية الجديدة في ألمانيا في هذا المضمار.

«والآن فإن هذا النظام الأخلاقي حجة لإثبات وجود الله بوصفه كائنًا أخلاقيًّا متكافئًا مع عقل الإنسان من حيث هو عقل أخلاقي- عملي، أعني من أجل قبوله، والعثور على نظرية لما فوق الحسي، من حيث هي انتقال علمي- دجماطي فحسب إلى ما فوق الحسي. ومن ثم فإنه ليس حقًّا دليلًا على وجوده ببساطة، بل من وجه معين فحسب. أعني من حيث الهدف الذي فرضه الإنسان الأخلاقي، والذي ينبغي له أن يفرضه. وبالتالي يمكن أن نعد الحجة الأخلاقية وفقًا للإنسان، فهي صحيحة بالنسبة للناس بوصفهم طبائع عاقلة حجة وفقًا للإنسان، فهي صحيحة بالنسبة للناس بوصفهم طبائع عاقلة بوجه عام، لا من أجل الطريقة العارضة التي يتخذها هذا الرجل أو ذاك في التفكير. ولا بد من التمييز بينها وبين الحجة النظرية الدجماطية (الحجة وفقًا للحقيقة النظرية) التي تؤكد أمورًا تتجاوز ما يستطيع الإنسان أن يعرفه حقًّا»[240].

ليس من الممكن إذن إقامة مذهب نظري مطلق على أساس تصديقنا الأخلاقي بوجود الله، مادام أصله وهدفه يقعان في المجال الأخلاقي للضمير الإنساني والقانون الأخلاقي.

وقد كرس كانط ملحقًا طويلًا في كتابه «نقد الحكم»(1790) لكي يحدد من مجال الحجة الأخلاقية تحديدًا صارمًا. فينبغي لنا أن نسلم «بأن مثل هذه الحجة لا تثبت وجود الله إلا بقدر ما يكفي لمصيرنا الأخلاقي فحسب، أعني من وجهة نظر علمية، والتأمل النظري لا يكشف ها هنا عن قوتها بأي حال من الأحوال، ولا يوسع بواسطتها دائرة مجاله». الحجة المستمدة من المجال الفيزيائي هي وحدها التي تقوم بهذا التوسع، غير أن مثل هذا التدليل لا يستطيع أن يبين في تعين كاف أن مصدر الغائية والنظام هو عقل الله الأسمى اللامحدود. وللبرهان القائم على حاجتنا الأخلاقية دلالة قطعية كلية؛ لأنه يؤدي إلى الاعتقاد العقلي في حقيقة الله الخاصة لا إلى مجرد فكرة الله بوصفها إقناعًا خاصًّا. غير أن هذه الدلالة القطعية أخلاقية ولا ميتافيزيقية صرف؛ لأنها مسألة اعتقاد، وليست مسألة معرفة نظرية بأي حال من الأحوال. وحين يقول الرجل الصالح: «أريد أن يكون ثمة إله»، فإن إرادته الذاتية هذه تصلح للأغراض الذاتية فحسب، ولا تستطيع أن تساند مذهبًا كونيًّا. وهنا بالضبط نقطة الخلاف بين ألوهية كانط الأخلاقية- الوظيفية، وبين مثالية لاحقيه المطلقة في الفلسفة الألمانية. فقد قلبوا مصادرته الأخلاقية على وجود الله إلى حقيقة نظرية أولية عن المطلق وعن توليده للكون.

ويعتقد كانط أن المسيحية قد قدمت الحل للمشكلة الرئيسة التي تركها فلاسفة الأخلاق اليونانيين دون حل: مشكلة الخير الأسمى للإنسان. فقد كان الأبيقوريون على صواب حين نظروا إلى السعادة على أنها ركن من أركان الخير الأسمى، ولكنهم جانبوا الصواب حين جعلوا منها الدافع الأسمى والنهاية. ورأى الرواقيون في الفضيلة الشطر الرئيس من الخير الأسمى، ولكنهم بالغوا في قدرة الإنسان على تحقيق الفضيلة وبلوغ السعادة داخل إطار الطبيعة. وجاء المفهوم المسيحي لملكوت الله، فكان هو وحده الذي جمع بين الفضيلة والسعادة جمعًا صحيحًا، إذ جمع بين الخضوع التام للقانون وبين الاعتماد على عدالة الله ورحمته. وقد أرجع كانط إخفاق الأخلاقيين الإغريق بصراحة إلى أنهم «جعلوا من قاعدة استخدام الإرادة الإنسانية لحريتها الأساس الوحيد الكافي بذاته لإمكانية خيرها الأسمى، معتقدين أنهم لا يحتاجون إلى وجود الله لتحقيق هذا الغرض»[241].

وإلى هذا الحد كان ينبغي أن يخفف التأكيد الكانطي على الإرادة الأخلاقية المستقلة بواسطة مصادر الألوهية من حيث هي مطلوبة لتحقيق الهدف من كل نزوع أخلاقي، حتى ولو لم تكن هذ الباعثة على هذا النزوع.

أما في تفسيره الخاص لملكوت الله، وللعقائد المسيحية الأخرى، مثل السقوط والفداء، فقد قدم كانط تأويلًا أخلاقيًّا ذا صبغة طبيعية. ففي بحثه عن «الدين داخل حدود العقل وحده» (1793) لم يعترف بوحي متميز عالٍ على الطبيعة، ولكنه ساوى بين المسحية وبين دين العقل العملي الخالص. والدين في نظره- وجه من أوجه الأخلاقية، وطريقة للنظر إلى واجبتنا الأخلاقية وكأنها وصايا إلهية. وما أسهم به الدين لهذه الأخلاق هو الأمل في إمكان تحقيق السعادة. ولم يكن كانط يرى في العقائد المسيحية أكثر من رموز مؤثرة، أو أساطير وجودية تعمل على تشجيع الفاعل الأخلاقي على مواصلة جهاده ضد الدوافع الحسية وعلى التمسك بإخلاصه للمثل الأعلى للقداسة الأخلاقية.

وقد كان لرفض كانط للاهوت الطبيعي النظري تأثير عميق في مفهومه عن الله والأخلاقية. فإذا ربطنا بين هذا المفهوم وبين النقيضة العملية القائمة بين الفضيلة والسعادة، كان لزامًا عليه أن يصل إلى اليقين بوجود الله، وإلى استخلاص هذا اليقين من القانون الأخلاقي وحده في آن معًا. وقد أدى هذا الموقف إلى نتيجتين على أكبر جانب من الأهمية بالنسبة للأخلاق الكانطية، وللاهوت الأخلاقي: النتيجة الأولى هي أن اليقين الذاتي الذي لا يتزعزع الذي يتسم به الاعتقاد العقلي في الله، ولا يمكن الحصول عليه إلا بإضفاء طابع مطلق على العقل العلمي، أو على الإرادة الأخلاقية. ولن يكون الاعتقاد في الله إلا مجرد افتراض نظري، لا مصادرة ضرورية غير مشروطة، إن لم نأخذ الإرادة الأخلاقية على أنها مستقلة استقلالًا مطلقًا، وعلى أنها المصدر الوحيد للإلزام الأخلاقي. ولأن كانط لم يكن يستطيع الإهابة بأي معرفة نظرية عن وجود الله، وعن العلية الخالقة، كان عليه أن يقبل الاستقلال الأخلاقي للعقل العملي المشرع لنفسه بوصفه معيارًا مطلقًا.

والنتيجة الثانية هي أن صدعًا دائمًا قد انفتح بين أساس الفعل الأخلاقي وموضوعه، مستبعدًا أي أخلاقية تقوم على العلاقة بين الإرادة المتناهية وبين الخير اللامتناهي. فإذا كان لا بد من تكوين مبدأ الأخلاقية تكوينًا تامًّا «قبل» التسليم بوجود الله، لا في الله بوصفه خالقًا وغايةً نهائيةً. وهكذا كان كانط مرغمًا- لكي يتجنب التفكير في حلقة مفرغة- على أن يقيم ثنائية بين أساس الأخلاقية وموضعها، وأن يضع الحاجة إلى الله في موضوع الفعل الأخلاقي مباشرة. ولم يعد من الممكن أن يكون بلوغ الغايات هو المحدد الأساسي للأخلاقية في هذا المذهب دون التسليم بأن الأخلاق تفترض معرفة مستقلة بالله، وباعتمادنا عليه.

وعلى هذا النحو كان الاستقلال والشكلية اللذان يميزان الفعل الأخلاقي من حيث إن الباعث الوحيد إليه هو احترام القانون- أمرين فرضهما على كانط موقفه من اللاهوت الطبيعي. فهو لم يكن يستصوب أي تأسيس ميتافيزيقي للإلزام الأخلاقي على الرابطة بين الإنسان والله بوصفه خالقنا وخيرنا النهائي، إذ يستلزم هذا:

إما افتراضًا متعسفًا لوجود الله، أو العودة إلى البرهان النظري على هذه الحقيقة. وقد اتخذت أخلاق كانط شكلها الخاص حالما ألحق باستبعاده للميتافيزيقا وللاهوت الطبيعي اقتناعه الذي لا يقل قوة بأن الأخلاقية ذات الواجب الصارم لا يمكن أن تؤدي وظيفتها دون اعتراف ما بوجود الله. وهذا الموقفة المزدوج لا يمكن أن يؤدي إلا إلى نزعة أخلاقية شكلية moral formalism يخدم فيها الإله غرَضا وظيفيًّا.

(5)
أفكار أخيرة عن الله

استمر كانط وهو في الحلقة السابعة من عمره- بعد أن فرغ من ثلاثيته النقدية- في تأمل مشكلة الله على نحو أصيل خصب. ومن أفكاره الرئيسة في أعوامه الأخيرة أن «مفهوم الله لا ينتمي أصلًا إلى الفيزياء، أو إلى العقل النظري بل إلى الأخلاق»[242]. ولا يقوم الاعتقاد الأخلاقي في الله على المعرفة النظرية فحسب، بل إن فكرة الله التي يستخدمها العقل النظري بطريقة تنظيمية تدين بمضمونها المحدد للمفهوم الأخلاقي عن الله. ويغتذي اعتقادنا النظري في فكرة الله باعتقادنا الأخلاقي في حقيقة الله الأخلاقية. وهذا المصدر الأخير هو الذي يستطيع وحده أن يملأ الفكرة الغامضة عن الكائن الأكمل بتعريف الله على أنه العقل والإرادة والعدالة اللامتناهية.

ومن الأمور الأخرى التي شغلت كانط في شيخوخته تفنيده الحاسم لإلهيات ليبنتس وفولف. وقد أعانت مقالته «عن إخفاق كل المحاولات الفلسفية في الإلهيات» (1791) على تصفية الجو بفضح غرور المذهب العقلي في محاولته للدفاع عن قضية الله[243]. وشبَّه كانط هؤلاء المحامين بتلاميذ الإلهيات الذين أحاطوا بأيوب، وعكفوا على تأويل المقصد الإلهي وراء كل بلاء ألم به. فالله المتعالي المقدس لا يمكن أن يمثل أمام محكمة العقل الإنساني ليدان أو لتبرأ ساحته. وإلى جانب تعبيره عن نفور حساسية الإنسان الدينية من مثل هذه الإلهيات، استبعد كانط أيضًا كل مناقشة فلسفية للعناية الإلهية وللعدالة الإلهية، ولكنه أخفق في ملاحظة الفرق بين الطريقة التي تعالج بها هذه المضوعات في الإلهيات الاستنباطية، وفي فلسفة واقعية عن الله، فهذه الفلسفة الأخيرة تحصر نفسها في القضية المجردة القائلة بأن الله قد أنشأ العالم بالحكمة والعدالة والرحمة، ولا تحاول استنباط الأغراض الإلهية أو أن تضع جدولًا حسابيًّا للاختبارات الإلهية.

وربما كان أكثر اهتمامات كانط دلالة في أعوامه الأخيرة، وهو اهتمامه بالتيارات الجديدة في المثالية الألمانية، ففي خلال الربع الأخير من القرن الثامن عشر، كان ثمة إحياء للاهتمام باسبينوزا: إذ أضفى كتاب بارزون من أمثال لسنج Lessing وجيته، وهردر Herder وليختنبرج Lichtenberg ثوبًا رومانتيكيًّا إلى حدٍّ ما على فلسفته، مؤكدين على اتحاد مباشر بين الإنسان والمبدأ الإلهي في الطبيعة[244]. وكان أشد من ذلك اجتذابًا لكانط محاولة فشته شلنج للجمع بين الاسبينوزية وبين فلسفة كانط النقدية للبرهنة على حضور الله في العالمين: الأخلاقي، والطبيعي. وأطلق كانط على هذا الاتجاه الجديد اسم «اللاهوت الكوني» (cosmotheology). ويذهب أنصار هذا المذهب الرئيسون إلى أنه ينبغي النظر إلى الأشياء جميعًا في الله، وإلى أن الله هو الجوهر الفرد في الكون، وإلى أن ثمة علاقة متبادلة بين الله والعالم داخل الكل الجوهري الواحد، وإلى أن العلاقة الأخلاقية بين الله والعقول المتناهية ترتكز على هذا اللاهوت الكوني الشامل الألوهية pantheistic cosmotheology. ومع أن الملاحظات التي جمعت في

مؤلفاته المنشورة بعد وفاته (1796- 1803) تكشف عن شطحات الشيخوخة، إلا أنه استطاع بجهد خارق تحديد صلة مذهبه بتلك المذاهب المثالية.

ويتسم نقد كانط الرئيس بعودة إلى أحد اقتناعاته المبكرة، وأعني به الأولوية المطلقة للقضية الوجودية، وهذه القضية تجاهلها المثاليون الذين يبحثون أولًا عن طبيعة الله، ثم عن وجوده فيما بعد. ومجموع النتائج المثالية عن الله وعلاقته بالعالم تقع في نطاق ما ينظر إليه كانط على أنه مجال الإمكان المنطقي. ومع أن التفسير بشمول الألوهية قد يكون متسقًا من الناحية المنطقية، إلا أنه لا يشير إشارة برهانية إلى إله موجود، وإلى نظام واقعي للأشياء الموجودة[245]. وقد صدمت الإهابة بحدث عقلي خالص أو برؤية للإله- صدمت كانط بوصفها فكرة خيالية لا أساس لها في تجربتنا عن الإنسان وقدراته العقلية، فالله لا يمكن أن يعطى في أي عيان حسي، وبالتالي، لا يوجد لدينا في الفلسفة النظرية غير تصور للإله نستخدمه استخدامًا تنظيميًّا في تفكيرنا، ولا نطمع في معرفته.

وأنكر كانط أيضًا النزعة الجوهرية عند المثاليين الشبان. وكان كانط يفهم مقولة الجوهر على أنها قاعدة للحكم فيما يتعلق بدوام الظواهر الحسية. فنحن إذن نحط من رتبة الإله حين نصفه بأنه جوهر. وهذا يعادل أن نجعله ظاهرة حسية نصل إلى معرفتها في سر، أو افتراضا فيزيائيًّا، كالأثير في العلم النيوتوني. وفضلًا عن ذلك، فإن النظرة الجوهرية إلى الله قد أدت مباشرة إلى التوحيد بين الله- في مذهب الشمول الألوهية- وبين النظام الطبيعي والعقل الإنساني. «إن روح الإنسان هي إله اسبينوزا (الذي يتعلق بالجانب الصوري لموضوعات الحس جميعًا)، والمثالية الترنسندنتالية هي النزعة الواقعية في دلالتها المطلقة، أعني أنها تطالع الشروط الصورية الخالصة ومبادئ المعرفة الإنسانية في بنية الطبيعة أو في النظام الواقعي»[246]. وبإنكار كل دلالة ميتافيزيقية ووجودية على الاستنباطات المثالية من الأفكار أو الكليات المطلقة للعقل الخاص، حاول كانط أن يحول دون توحيد وجود الله الخاص بالعالم الطبيعي. وكانت المحافظة على علو الله تبدو في نظرة مرتكزه على إنكار متجدد للانسجام الميتافيزيقي أو التكويني لفكرة الله. ونستطيع التسليم بقضية «أن الله موجود» من أجل أغراض أخلاقية فحسب، لا من أجل إقامة لاهوت كوني في شمول الألوهية.

ويقرر كانط في مؤلفاته المنشورة بعد وفاته أن فكرة الله هي الشعور بحضور الألوهية في الإنسان. ومع ذلك، ينبغي ألا نستنتج أن كانط ينقض حجته الأخلاقية على وجود إله متعال؛ لأن نيته تتجه إلى عكس ذلك. فهو يصر بصور شتى على أن «فكرة» الله مندمجة في نسيج الإنسان لكي يبرر ما يتصف به «وجود» الله من علو مطلق بالنسبة لأي فكرة عقلية لدينا عنه. وهو يعلن -كذلك- أننا قد ننظر إلى الأمر المطلق categorical imperative «وكأنه» الله، غير أن هذا نفسه يؤكد غيرية الله الحقيقية، حتى بالنسبة للقانون الأخلاقي، وبالنسبة لمفهومنا عنه الذي نحصل عليه من مصادر أخلاقية.

«لا يصل العقل الإنساني إلى طريقة وجود الله في ذاتها. والعلاقة (الأخلاقية) هي وحدها التي تميزه، بحيث إن طبيعته بالنسبة لنا كاملة ولا سبيل إلى البحث عنها (فهي الوجود الأسمى، والخير

الأسمى)- وهي كلها صفات أخلاقية متميزة تترك طبيعته بحيث تكون متعذرة المنال. فالله روح، ولكنه ليس روح العالم بأي حال من الأحوال»[247].

وهذا معناه أن المثاليين يخطئون أساسًا حين يعتقدون أنهم يستطيعون تحويل الاعتقاد العقلي الأخلاقي في الله إلى مقدمة نظرية تضع الله داخل الطبيعة بوصفه مبدأ حياتها الباطني. وهنا يضع كانط في صراحة حدًّا لإساءة استعمال مذهبه في الألوهية الأخلاقية- والوظيفية. فالوظيفة الوحيدة التي يستطيع وجود الله أن يؤديها في السياق الكانطي وظيفة أخلاقية، وليس هذا قادرًا على أن يساند أي استدلالات نظرية تقيمها الميتافيزيقا المثالية الجديدة عن الإنسان والطبيعة منظورًا إليهما على أنهما وجهان لله.

ولكي نفهم الطريقة المتميزة التي وضع بها القرن التاسع عشر مشكلة الله، ينبغي أن ننظر إليها من المنظور الكانطي، فلقد كانت التطورات الجديدة استمرارًا في شطر منها لتناول كانط وتمردًا عليه في شطرها الآخر. وقد نظر إلى نقده للمذهبين العقلي والتجريبي المبكرين على أنه حاسم، بحيث لم تبذل أي محاولة جدية لبعث الآراء السابقة على كانط عن الله في صورتها الأصلية. وفضلًا عن ذلك، قبلت الخطة الكانطية لإيجاد مركب جديد للعوامل العقلية والتجريبية، على الرغم من أن فلسفته النقدية الخاصة لم تعد الكلمة الأخيرة. وكان المثاليون ساخطين سخطًا عميقًا على حل كانط لمشكلة الله في حدود نزعة وظيفية أخلاقية. وبدت لهم تفرقته الثنائية بين الفكرة النظرية عن الله والاقتناع الأخلاقي بوجود الله- بدت لهم داخلةً في إطار مذهب الألوهية الطبيعي في عصر التنوير، وبذلك تسد الطريق على أي بحث جديد. فهي قد أحبطت رغبة المثاليين في تفسير مذهبي شامل للواقع.

وللتغلب على هذه العقبة، أحسوا أنهم مرغمون على إدماج فكرتنا مع وجود الله، بحيث مكنهم ذلك من تطوير معرفة ميتافيزيقية بالله يستوعب فيها الاعتقاد الأخلاقي داخل اليقين النظري، وعلى هذا النحو يسمحون بالاستمداد الديالكتيكي للعالمين الأخلاقي والطبيعي. ولكنهم كانوا أيضًا من الحصافة التاريخية والمذهبية بحيث رأوا أن الوجود المثالي المطلق لا يمكن توحيده ببساطة مع إله التراث المسيحي الفلسفي واللاهوتي، أو مع ما تبقى من الإله المسيحي عند كانط نفسه؛ ذلك أن المطلق المثالي أحال الإله المتعالي إلى شيء جديد من أجل تحقيق معرفة وأخلاقية شاملتين.

واشتبك المفكرون اللاحقون في القرنين التاسع عشر والعشرين في نزاع طويل حول ما إذا كان هذا التحول من الله إلى المطلق مبررًا من الوجهة العقلية ونافعًا من الوجهة الإنسانية- وعلى هذا السؤال تضاربت أجوبة النوعة الإلحادية ومذهب التناهي finitism، والوجودية. وكان وراء هذه المناقشة تراث كانط الباعث على الحيرة، وهو الذي وضع بذرة السؤال عمَّ إذا كانت معرفة الله المحددة شيئًا ينبغي ألا ينكر في سبيل المحافظة على العلو الإلهي، واستقلال العلوم الطبيعية، وتكامل القانون الأخلاقي. فلقد وضع الإيمان العقلي الكانطي بالله في مضاد العلم المثالي بالمطلق، وعلى هذا النحو صاغت معظم هذه الفلسفات الحديثة مشكلة الله. وعلينا الآن أن نفحص الشطر الثاني من هذا الاختيار الحاسم تدريجيًّا -في أشد صوره تأثيرًا- وأعني بذلك: فلسفة هيجل.

* * *

الفصل السابع

الله والمطلق الهيجلي

ربما لا توجد في الفلسفة الحديثة فترة يمكن أن توضع موضع المقارنة مع فترة الأربعة عشر عامًا الواقعة بين سنة 1794 و1807 من حيث تألق البحث النظري عن الله. فلقد افتتحت هذه المدة القصيرة بعرض قدمه فشته على الأساس المطلق للمعرفة، ثم اشتملت على بحوثه المتعلقة بالأخلاق والدين، وكذلك على مثالية شلنج الترنسندنتالية، وأخيرًا بلغت ذروتها في «ظاهرية الروح»[248] لهيجل. وهكذا تم الانتقال من جو عصر التنوير وكانط، إلى الرومانتيكية والمثالية اللتين تمت لهما السيادة على الفكر الألماني خلال الثلث الأول من القرن التاسع عشر، وامتدت فيما بعد إلى بقية أوروبا، وإلى أمريكا. ولم يكن ثمة خط فاصل دقيق بين تتابع وجهات النظر؛ لأن قادة الحركة المثالية كانوا متأثرين تأثرًا عميقًا بوجهة النظر السابقة عليهم، ولأنهم كانوا في الوقت نفسه مشتبكين في معركة عنيفة لا تبقي ولا تذر. وبالإضافة إلى ذلك، أدلى عدد من المفكرين الذين وقفوا على هامش الفلسفة بإسهامات بارزة، نذكر منهم جيته وهردر، وشلايرماخر Schleiermacher وجاكوبي Jacobi. غير أن الاتجاه المتميز للفلسفة خلال تلك الأعوام كان هو الدفاع عن المعرفة الميتافيزيقية ضد كانط، والتوليف بين الفاعل الأخلاقي الحر عند كانط وجوهر الطبيعة الإلهي عند اسبينوزا، وبذلك يمكن الوصول إلى المطلق على نحو متعين، من خلال المعرفة الفلسفية.

أما أن نظرية الله كانت في بؤرة الاهتمام من حركة المثالية الألمانية برمتها، فكان أمرًا جليًّا في نظر المشاركين الرئيسين فيها، ولكنهم اختلفوا فيما بينهم اختلافًا عنيفًا حول علاقة الله الدقيقة بالمبدأ المطلق عند كل منهم. وقد تأمل ج.ف.ف. هيجل (1770- 1831) هذه العلاقة تأملًا أشد ما يكون تعمقًا واتساقًا، بحيث بلغ تفسيره درجة عالية من الاكتمال المذهبي، والتأثير التاريخي الذي لا نجد له نظيرًا عند غيره من المثاليين في مواقفهم من الله. وكان هيجل يعتقد اعتقادًا راسخًا أنه ما من فلسفة تستحق هذا الاسم حتى تجيب على هذا السؤال: ماذا يعني تناول الله؟ وللاستعانة على صياغة إجابته الخاصة، رجع إلى نظريات فشته وشلنج (أو على الأقل فلسفة شلنج المبكرة) وانتقدها. ولكنه أجرى أيضًا بحوثًا مستقلةً في الجوانب الاجتماعية والدينية والفلسفية من مشكلة الله. وكان هيجل الشاب يناضل نضالًا شاقًّا وبطيئًا إلى حد ما لتخليص موقفه المتميز عن الله من خيوط المسيحية الأرثوذكسية اللوثرية، ومن عصر التنوير، ومن أسلافه الفلاسفة الألمان، مع الاحتفاظ ببعض العناصر المعدلة من تلك المصادر جميعًا.

ولم يمتلك هيجل أساسًا مستقلًّا لمذهبه الفلسفي إلا بعد أن صاغ نظريته في المطلق بوصفه روحًا. وكان عليه -لكي يجعل هذا المذهب يقينيًّا وشاملًا إلى درجة الكمال- أن يستوعب علم الوجود (الأنطولوجيا) في مفهوم جديد للمنطق. ولم يكن ذلك ممكنًا إلا بوضع روح مطلقة تكون باطنة

تمامًا ومتطورةً في وعي الإنسانية. ورأى هيجل في وضوح تام أن مثل هذا المطلق لا يختلف عن إله التراث المسيحي فحسب، بل يختلف أيضًا عن الألوهية المحايدة في النزعة التجريبية، وعن الألوهية الوظيفية في النزعة العقلية. فعلى نقيض إله النزعة التجريبية، كان للمطلق الهيجلي مهمة فعالة إلى أقصى حد عليه أن يؤديها في الفلسفة. ومع ذلك، كان عليه أن ينطوي على علاقة هوية مع نسق المعرفة والأخلاقية في مجموعه، بدلًا من أن يقوم بوظيفة أداتية صرفة بالنسبة إليهما، مثلما فعلت ألوهية المذهب العقلي النظرية، ومصادرة كانط الأخلاقية. وعلى أساس هذه الشروط، توسع هيجل في موضوعه الرئيس -وأعني به «الروح»- المطلقة- بوصفها كلًّا». وهو ضرب فريد من الواحدية الجدلية (الديالكتيكية). واستجاب لتحدي النقد الكانطي للبراهين على وجود الله، بإعادة صياغتها -في معناه الخاص- بوصفها براهين على الروح المطلقة. وفي هذا الاتجاه نفسه استبدل بإله التاريخ المعني بخلقه مفهومه الخاص عن المطلق بوصفه مبدأ التطور الباطني للعملية التاريخية.

وكان لا يتوانى -في كل موضع من مؤلفاته- عن إقامة التفرقة الواضحة بين روحه المطلقة وإله مذهب الألوهية الديني، لا باستبعاد هذ المذهب كلية، بل بمعاملته على أنه وسيلة قاصرة رمزية للنظر إلى الروح المطلقة نفسها. ومما يدعو إلى السخرية حقًّا أن معظم أتباعه نسوا هذا التمييز الأساسي بين الله وبين المطلق الهيجلي، وبذلك أتاحوا الفرصة لظهور ألوان خطيرة شنيعة من سوء الفهم تتعلق بعلاقة الإنسان بالله.

(1) الاغتراب الثلاثي

ما زالت دلالة سنوات الطلب الخاصة بهيجل (حتى أول تعيين جامعي له في 1801) موضوعًا للنزاع. فالصورة التقليدية له في هذه المرحلة هي صورة فيلسوف لا تشغله إلا القضايا الفلسفية والإبستمولوجية التي ورثها عن أسلافه الألمان. وثمة طائفة من الباحثين قد بهرتهم كمية المخطوطات الهائلة التي ألفها في تلك الموضوعات الدينية، وبالتالي فإنهم يعرضون هيجل بوصفه لاهوتيًّا يجاهد في سبيل تحويل نفسه إلى مفكر علماني. وتركز حفنة قليلة على اهتماماته الاجتماعية والسياسية، وهكذا يرسمون صورة لهيجل الشاب قد تلتبس، في يسر، بصورة ماركس في شبابه. ولكل صورة من هذه الصور أساس يمكن أن يبررها؛ لأن عقله الخصب كان يتجه في عدة اتجاهات[249]. ومع ذلك، فإن خطًّا مشتركًا من المعنى يسري في تلك الدراسات المتباينة جميعًا، ذلك أن هيجل وجد أن العالم الحديث يعاني من اغتراب ذي شعب ثلاث: اجتماعي، وديني، وفلسفي. وشخَّص أيضًا أساس المتاعب على أنه يكمن في فكرة غير متكافئة عن الله، ومن ثم فقد أوصى بمراجعة جذرية للطرائق النظرية والعملية في النظر إلى العلاقة بين المتناهي واللامتناهي. واقترح في نظريته الفلسفية عن الحياة -بوصفها كلًّا إلهيًّا- علاجًا لما اعترى الوجود الحديث من ضروب التفسخ.

(1) الاغتراب الاجتماعي: لم ينقطع اهتمام هيجل بالمسائل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ابتداء من الأيام التي شهدت تحمسه -وهو طالب في الجامعة- للثورة الفرنسية الوليدة، حتى تقويمه النقدي الأخير للائحة الإصلاح الإنجليزية. وكان هذا الاهتمام متمشيًا مع دعواه بأن المثالية المنهجية لا تهرب من وقائع العالم القاسية، وإنما تحاول فهمها والسيطرة عليها. ومع أنه لم يذهب إلى المدى الذي ذهب إليه ماركس في تأكيد التأثير المحدد الذي تمارسه العلاقات الإنتاجية في بينة الفكر بأكملها، إلا أنه أبرز العلاقة العلية المتبادلة بين الظروف المادية والمذاهب الدينية والفلسفية السائدة في عصر من العصور.

وقد كان هيجل -لا الماديون الملحدون المتأخرون- هو الذي اتخذ حقًّا الخطوتين الحاسمتين في الربط بين مفهوم الله وبعض الظروف الاجتماعية المعينة، وفي تأكيد الصلة التاريخية بين مذهب الألوهية الفلسفي وبين المسيحية. وعلى الرغم من وجود بعض الإرهاصات لهذا التناول، إلا أن كتابات هيجل المبكرة قد وضعت له أساسًا واسعًا في التاريخ الاجتماعي، وربطت بينه وبين النظرية الفلسفية للاغتراب. فقد أكد شكاك القرن السابع عشر على الرابطة بين مذهب الألوهية والمسيحية؛ لأن هذه الأخيرة هي التي قدمت أساسهم الوحيد لقبول إله شخصي متعال، ونظر روسو وكانط إلى مذهبهما في الألوهية بوصفه مسيحيًّا، بمعنى أن المسيحية الحقة قابلة للرد إلى مذهب طبيعي، أخلاقي- ديني خالص، أما هيجل، فقد فهم العلاقة -بمعنى عكس- على أنها تعني أن العناصر الفلسفية في مذهب الألوهية يمكن أن ترد إلى المسيحية بوصفها حركةً تاريخيةً. وكانت ميزة هذا التفسير هو استطاعته أن يجعل النظرية الفلسفية عن إله شخصي عرضة لنفس النقد الاجتماعي الموجه إلى المسيحية بوصفها دينًا وضعيًّا تاريخيًّا.

وتحتوي الحجة الاجتماعية على مرحلتين: ففي المرحلة الأولى يتم تفسير نشأة المسيحية ومذهب الألوهية على أساس الظروف الاجتماعية التي مرت بها الإمبراطورية الرومانية. وفي المرحلة الثانية يستخدم وصف الحياة الاجتماعية المعاصرة كوسيلة لاختبار الفعالية العملية للنظرة الألوهية إلى الله والإنسان في ذلك العصر، وإلى التعجيل بوضع نظرية جديدة عن المطلق.

وكان هيجل في شبابه يشاطر هيلدرلن H ö lderlin زميله في الدراسة، وغيره من الأدباء البارزين مثل هردر وجيته وشيلر، في تحمسهم للحضارة الهلينية، فكوَّن صورةً مثاليةً للدين الشعبي الإغريقي على أنه اتحاد طبيعي أخلاقي للمجتمع الإنساني مع مبدأ إلهي، منظورًا إليه على أنه القوة الباطنة المحدثة للانسجام في القانون العقلي. وكان هذا هو دين المواطنين الأحرار السعداء المتكاملين الذين عاشوا في المدينة اليونانية (مع استعارة بعض النغمات المرتفعة الحادة من وصف روسو للدين المدني في جمهوريته الفاضلة). أما كيفية الانتقال من هذه الحالة السعيدة إلى المسيحية، فكانت مشكلةً ديالكتيكيةً خطيرةً. فبدلا من أن يعزو هيجل السبب إلى رسالة المسيحية الجديدة من حيث هي كذلك، بحث عنه أولًا في التغيرات الاجتماعية التي أدت إلى الانتقال من المدينة- الدولة (اليونانية) إلى الإمبراطورية الرومانية. فقد أحدثت زيادة الثروة والتوسع في المغامرة العسكرية تصدعًا في السياسة المحكمة، وحطمت الإحسان بالتكريس للكل الاجتماعي، وحولت انتباه الفرد إلى باطن نفسه وإلى مصلحته الخاصة. وضاعت الحرية واحترام الذات في هذا الموقف، إذ كان الأفراد يتقبلون في سلبية القوانين التي تفرضها عليهم سلطة أجنبية عنهم هي سلطة الدولة، وكانت القيمة الإنسانية تقاس في مضمار التنافس بمعيار المنفعة فحسب.

وخرج هيجل من هذا التفسير الانتقائي إلى أبعد حد، باستدلال مؤداه أن مذهب الألوهية والنموذج المسيحي للخلاص هما الاستجابة لهذا الخط العام من قيمة الإنسان وحياته الاجتماعية. والواقع أن فكرة الخالق الشخصي الحر، والمصدر المتعالي للقانون الأخلاقي يتمشيان تمامًا مع تجريد الإنسان من إنسانية في العالم القديم.

«وعلى هذا النحو طرد استبداد الأباطرة الرومان الروح الإنسانية من الأرض، ونشر البؤس الذي دفع الناس إلى البحث عن السعادة وتوقعها -في السماء- فبعد أن سُلبت منهم حريتهم وروحهم وعنصرهم الأبدى المطلق، وجدوا أنفسهم مرغمين على الفرار إلى الله، ومذهب موضوعية الله هو المقابل لفساد الإنسان وعبوديته، وهو بالتحديد مظهر من مظاهر روح العصر وتجلٍّ لها.. فلقد تجلت روح العصر في مفهومها الموضوعي من الله، حين لم يعد ينظر إليه على أنه مثلنا، وإن يكن أعظم منا إلى مالا نهاية- بل وضع في عالم آخر، لا مكان لنا فيه، عالم لا نسهم فيه بنشاطنا- بل نستطيع- على حسن تقدير- أن نتضرع أو نتوسل بحثًا عن طريقنا»[250].

وهذا النص يكشف عن النقاط الجوهرية في إدانة هيجل لمذهب الألوهية، فهو ينتقد هذا من حيث ادعائه الصدق في حد ذاته، وبأنه ليس تخطيطًا تمهيديًا لنظريته في الروح المطلقة، فمذهب الألوهية تعبير عن حاجتنا الأزلية إلى الدين، ولكن ينبغي ألا يتم التعبير إلا حين تظهر هذه الحاجة في الظروف المحيطة التي تحيط باغتراب الإنسان الاجتماعي عن نفسه وعن طبيعته الروحية اللامتناهية. وحين يجد الفرد أن حياته الأرضية لا قيمة لها، ولا تبعث على شيء من الرضا، فإنه

سرعان ما يسقط طبيعته الإلهية كلها خارج نفسه، ويقيمها آمنة في منطقة تعلو على هذا العالم supramundant. وقد أراد هيجل أن يرجع كل مجهود تأليهي للتفرقة بين إله متعال وبين العالم إلى عملية «إحالة موضوعية»، (أو تموضع) للمطلق، يجعله شيئًا بعيدًا موضوعًا فوقنا كسائر الأشياء، وبذلك يحرمنا من كل تواصل حيوي مع الإلهي. ويرى هيجل أن الطريقة الوحيدة للتفرقة تفرقة لا رجعة فيها بين الله والإنسان هي النظر إلى كل منهما على أنه غريب عن الآخر، أو على أكثر تقدير- معاملة الإله على أنه موظف كبير لا يستجيب إلا لرشوة خفية، أو لكلمة مرور سحرية. وهذه صورة هزلية، ولكننا لا نستطيع أن تصلح -في يسر- ما فيها من قسمات، بالرجوع إلى مؤلفات عصر التنوير المدرسية في اللاهوت والدين الطبيعي.

ويستخدم هيجل التقارير الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة استخدامًا بارعًا؛ ليدلل على أن الاغتراب الاجتماعي في عصرنا الرأسمالي والصناعي أكثر حدة منه في العصر القديم. وهو يعزو الطابع اللاإنساني في الحياة الاجتماعية الحديثة مباشرةً إلى تلك الثنائية التي يقيمها مذهب الألوهية والمسيحية بين الله والعالم، وبين الوعي الباطني والمطالب المادية. وجعلت العلاقة الدينية مفرطةً في الخصوصية، وفي إنكار العالم، وفي الحط من شأن الذات بحيث تنعدم المسؤولية الاجتماعية، ولا يترك أي أساس للتحكم الأخلاقي في القوى السياسية والاجتماعية. ومذهب الألوهية المسيحي عاجز عن السيطرة على صراعات المجتمع الرأسمالي المدني؛ لأن هذا التصور عن الله يستند إلى الثنائية بين الإنسان الأخلاقي والمجتمع اللاأخلاقي، وهذه الثنائية نفسها هي التي تغذي النمو العالمي للقوة.

وإنه لقدر محتوم على مذهب الألوهية المسيحي «أن الكنيسة والدولة، والعبادة والحياة، والتقوى والفضيلة، واللافعل الروحي، والفعل الدنيوي لا يمكن أن يذوبوا في شيء واحد»[251]. ويتوقف الانسجام الحقيقي بين هذه العوامل جميعًا على عودة المبدأ الإلهي إلى العالم عن طريق ما أسماه هيجل «بالجمال اللاشخصي الحي»، أي عن طريق تجريد الله من طابعه الشخصي، واستيعاب العمليات الزمانية داخل طبيعة المطلق ذاتها. وما دامت الألوهية المسيحية تمتنع عن اتخاذ هذا السبيل في تجريد الله من طابعه الشخصي من أجل مطلق باطني صرف، فإن مصيرها -بوصفها كيانًا متميزًا من العقيدة والعمل- هو أن تظل عاجزةً إزاء انشقاقات الحياة، بل ربما عملت على توسيع الهوة بينها، بدلًا من أن تعمد إلى التوفيق.

ومنهج هيجل في ادعاء بصيرة خاصة تنفذ إلى روح عصر من العصور، ثم الحكم على مذهب فلسفي وديني وفقًا لارتباطه بذلك العصر، هذا المنهج يند عن الجهد المبذول لتطبيق قواعد البينة التاريخية المألوفة. فهو يتصور حياةً إغريقيةً مطابقةً لمثله الاجتماعي الأعلى، ثم يعرض للمسيحية -عن طريق التضاد الديالكتيكي- بوصفها المقابل للظروف التعسة السائدة في الحقبة الرومانية. هذه الحجة التاريخية لا تفرق تفرقةً كافيةً بين الزمن الذي نشأ فيه المذهب، وبين الأسس التي يقوم عليها ادعاؤه بأنه مذهب صحيح، كما أنها تلتزم الصمت فيما يتعلق بالهدف المسيحي الذي يرمي إلى التغلغل في المجتمع والتاريخ بمبادئ العدالة الاجتماعية والإحسان. فالتمييز بين طريقة العمل الدينية والدنيوية يرجع إلى نوع الدافع، لا إلى نوع النشاط، أو إلى مجاله الموضوعي. والواقع أن مصالحنا وخيراتنا مفتوحة لتوجيه ألوهي وديني، وتصديقنا لله لا يعزلنا عن أي منطقة إنسانية،

ولكنه يؤثر في مبادئنا الدافعة إلى الفعل. وليس الأساس الحقيقي للتفرقة هو ما ينبغي للإنسان من إعادة تشكيل العالم، بل «كيف» يتحقق هذا التشكيل ولأي غرض. وينشأ الخلاف بين هيجل ومذهب الألوهية أساسًا عن رفضه تحويل الله إلى مطلق، هو نفسه الوحدة الباطنة في الكل الاجتماعي- ولا ينشأ عن رفضه الاعتراف بأي تأثير لمبادئه في المجتمع الحديث. وليس في الإمكان تعميم نزعة المحافظة المتطرفة التي اتسمت بها «الملكية البروسية المسيحية» في عصر هيجل- لتصبح حكمًا عامًّا على العجز الاجتماعي للعقلية المسيحية والتأليهية.

(2) الاغتراب الديني: ويقدم هيجل وصفًا فينومينولوجيًّا (ظاهريًّا) شائقًا لوجهتي النظر اليهودية والمسيحية بوصفها أنقى وجهات النظر الممثلة للنزعة الألوهية[252].

ويصف المفهوم اليهودي لله بأنه موضوعي تمامًا، ويعني بذلك أنه مفهوم يجعل الله والإنسان غريبين أحدهما عن الآخر تمام الغربة، كأنهما موضوعان عند القطبين المتعارضين للعالم. وهذا الدين يعلن أن الإنسان لا قيمة له في حد ذاته، وأنه لا يستحق أن تقوم بينه وبين الله إلا علاقة عبودية خارجية. ولكي يبدو هذا الدين مقبولًا إلى حد ما، بحيث يرضى الناس طواعية بهذا التدبير القاتم، يعيد هيجل صياغة قصة نوح، وقصة إبراهيم، بحيث تصوران الله على أنه استجابة لحاجة الناس إلى السيطرة على القوى الطبيعية في عصر لم يعرف التكنولوجيا. هذا يشبه تفسير دولباك وكونت، فيما عدا أن هيجل لم يشك قط في وجود مطلق روحي ما. وهو يصور البطارقة اليهود على أنهم جسدوا مثلهم الأعلى في السيطرة الطبيعية في كائن لا متناه، وإن يكن واقعيًّا وجزئيًّا، هو الله، الذي يتحكم في العالم. وبخضوع الإنسان لهذا «الموضوع الذي في الأعالي»، يضمن لنفسه سيطرةً غير مباشرة على القوى الطبيعية.

وهكذا ينشئ علو الله علاقة «السيد- بالعبد» التي تميز كل أنماط مذهب الألوهية. فالعقل التأليهي يضطهده دائمًا «شقاء الضمير»، ويطارده إحساس بانفصاله عن الحقيقة اللامتناهية، ممتزجًا بحنين إلى اتحاد كامل. ويحتفظ هيجل بالقضايا الفلسفية والدينية مرتبطة بعضها ببعض، حين ينظر إلى المسيح بوصفه الجهد الأسمى للقضاء على علاقة العبد بالسيد، الأحكام المكونة للمعرفة الفلسفية ممكنة «إلا حين نربط الشروط الصورية للعيان الأولي، وتركيب الخيال والوحدة الضرورية لهذا التركيب الممكنة بوجه عام»[253]. والأشياء الزمانية التي يمكن أن تخضع لنموذج متناه عيني للخيال، وتندرج مع بقائه في الوقت نفسه داخل سياق ألوهي أصيل. ونظرية الحب والصداقة المتبادلين بين الله والإنسان هي أقصى نقطة يمكن أن يصل إليها مذهب الألوهية في تحسين الموقف. غير أن هيجل ينتقد المسيح نفسه والكنيسة المسيحية؛ لإصرارهما على شخصيته الإلهية الفريدة، وعلى ملكوته بوصفه مجتمعًا منعزلًا عن العالم.

وبفعل تعريفه لكيفية اتحاد اللامتناهي بالروح المتناهية، يصنف هيجل على نحو آلي- كل تفسير يتعارض مع معياره على أنه مثل يندرج تحت علاقة «العبد بالسيد». ويعرف الدين بأنه سمو الإنسان بنفسه من الحياة المتناهية إلى الحياة اللامتناهية، وبأنه طموح الإنسان للعلو على نفسه لكي يصبح إلهيًّا. ولا تفترق الحياة اللامتناهية من حيث طبيعتها عن الحياة المتناهية، وإنما تشتمل على هذه الحياة في داخلها. فهي الكل المطلق الحي الذي يحتوي في داخل ذاته على كل الأضداد بين

المتناهي واللامتناهي، الجماد والحي، الموضوع والذات على الفكر والواقع. وهذا الكل الإلهي هو الواحد- والجميع الذي نادى به الأب بارمنيدس، ولكن بعد أن انسكبت فيه جميع المتناقضات والمنحنيات التي ينطوي عليها الوجود المتناهي المتغير. فإذا كان للحياة اللامتناهية هذه الطبيعة، كان السبيل الأصيل الوحيد للمشاركة «فيها» هو أن نكون حالةً أو صورةً «منها».

وقد كان هيجل مرغمًا على اعتبار التفسير اليهودي- المسيحي- الألوهي لله والإنسان على أنه مذهب يقوم على علاقة السيد بالعبد؛ لأنه يدافع عن طريقة للمشاركة في الحياة الإلهية دون أن يصبح حالًا لهذه الحياة. فالنظرة الألوهية تستند إلى نظرية ميتافيزيقية مختلفة عن المشاركة؛ إذ تنظر إلى الله بوصفه الموجود الشخصي الأسمى وعلة الكائنات المتناهية. ومن الممكن أن يقوم تواصل حياة بين الله والإنسان داخل المنظور الألوهي، على أن تحكمه دائمًا الرابطة العلية بينهما.

وبلغة تخلو من الدرامية نستطيع أن نقول إذن إن علاقة «السيد- العبد» تنطبق بالضرورة على مذهب الألوهية بالمعنى الضيق فحسب، وهو أن الكائنات المعلولة، بما فيها الأشخاص المتناهون، لا وجود لهم كصور أو أشكال للعلة اللامتناهية الموجودة التي سببتهم.

ويسمح المفهوم الألوهي للدين- بأن يرفع الإنسان قلبه إلى الله دون أن يصبح وجهًا لله، أو دون أن يكتشف أن المطلق هو صميم طبيعته الباطنة. بيد أن هيجل يعرف الدين بأنه سمو الإنسان بذاته، أو بأنه تطلعه إلى العلو، بمعنى أنه اعتراف وتوسيع للحياة الإلهية التي هي طبيعته الأرحب. وسيبقى هناك دائمًا بالنسبة لهيجل اغتراب جاثم، وحط من قيمة الإنسانية، في «أي» موقف يسلم بأن الله والإنسان كائنان متميزان تميزًا لا رجعة فيه، ومهما يكن اتحادهما وثيقًا. وما يحتمه الألوهي على أنه التمييز الصحيح المطلوب للاتحاد الشخصي بين الله والإنسان، يحكم عليه هيجل بمعيار هذه الواحدية للحياة اللامتناهية بأنه علاقة السيد بالعبد، أو بأنه انفصال لا إنساني.

(3) الاغتراب الفلسفي: بعد فترة مبدئية من الإعجاب الشديد بالأخلاق الكانطية، نظر هيجل أخيرًا إلى التقابل الذي تضعه بين الواجب واللذة، وبين الأمر المطلق والدافع، على أنه تنوع فلسفي لنفس الاغتراب الذي صادفناه في المجالين الاجتماعي والديني، وخص بهجومه الحجة الأخلاقية الكانطية على وجود الله[254].

فالإهابة بمنسق للنظامين الطبيعي والأخلاقي يدعم النظرية القائلة بإله شخصي متعال، وهذا ما يتعارض مع الكلية اللاشخصية للحياة التي يقترحها هيجل.

وفضلًا عن ذلك فإن البرهان الكانطي يقوم على أولوية الإيمان الطبيعي الأخلاقي على المعرفة، على حين يريد هيجل معرفة نظرية بالمطلق تجعل من كل إهابة مستقلة بالإيمان الأخلاقي بوصفه موصلًا إلى الله- تبدو سطحيةً، بل مشكوكًا فيها. وقدم هيجل اعتراضًا يقوم على أسس إنسانية، فالبرهان على وجود الله المستمد من حاجتنا إلى قوة خارجية، لا يعدو أن يكون اعترافًا بعجزنا الأخلاقي، وانتهاكًا لاستقلال العقل. وقد تدعمت هذه الانتقادات باستخدام اللاهوتين العقليين في «توبنجن» T ü bingen للحجة الكانطية، فهؤلاء بعد أن سلموا جدلًا بأن العقائد المسيحية لا تقبل البرهان النظري، وحاولوا رغم ذلك إثبات هذه العقائد فلسفيًّا، بوصفها مطالب تفرضها طبيعة

الإنسان العملية، وبالتالي بوصفها موضوعات خاصة بالإيمان الأخلاقي. وكان هيجل يخشى أن يؤدى هذا التوسع اللاهوتي للعقل العملي إلى تقويض إصلاحه الخاص للميتافيزيقا النظرية.

واتفق هيجل مع زميليه المثاليين: فشته وشلنج، على حد أدنى من برنامج يعمل على إحياء الميتافيزيقا في أعقاب نقد كانط لها. فالحدس الإنساني الصحيح ليس حسيًّا، بل عقليًّا، وهذا الحدس العقلي موجه نحو الذات بوصفها الحقيقة النومينية الوحيدة، وبهذا يتم استبعاد أي شبح للشيء - في- ذاته وراء الموضوعات الحسية. وتعرف الذات النومينية في طبيعتها المطلقة، لا على أنها مجرد ذات متناهية: ومن هذا الحدس الأولي في طبيعتها المطلقة يمكن أن ينمو مذهب الفلسفة بأكمله، بحيث تكون مقولاته المثالية مكونة أيضًا للأشياء الواقعية. ومهما يكن من أمر، فقد كان ثمة خلاف حاد بين المثاليين حول التفسير الدقيق لهذه القضايا الأساسية. وكان ما ينطوي عليه موقف هيجل من قوة واتساق راجعًا إلى حد ما إلى ربط هذه القضايا المضادة لكانط بنظريته الخاصة في الاغتراب. فقد ذهب -في كثير من الجرأة- إلى أن كانط يفتقر إلى ميتافيزيقا نظرية؛ لأنه أخفق في مراجعة الفكرة التقليدية عن الله مراجعة كافية، وبالتالي فقد أخفق في تجاوز الثنائية الكامنة في تلك الفكرة.

وقد كان هيجل واثقًا -حتى قبل أن يضع تفاصيل مذهبه- في أن ميتافيزيقاه النظرية الجديدة يتعذر عليها أن تنمو في سياق ألوهي. فلا بد لها أن تكون ميتافيزيقا صريحة عن المطلق، لا عن الله، ما دامت اعتراضات كانط على الميتافيزيقا كانت قائمةً كلها على مفهوم أرثوذكسي أُلوهي نسبيًّا عن الله والإنسان. وهكذا كان رفضه لكل حدس عقلي للإنسان نابعًا من قصره لهذا الحدس على العقل الخلَّاق لله وحده، الذي يختلف عنه عقل الإنسان المشتق منه اختلافًا حادًّا. وإن إصرار كانط على أن معرفتنا مقصورة على الظواهر الحسية، وعلى النظر إلى أفكار العقل النظري على أنها تنظيمية خالصة- هذه الحجج الرئيسة الموجهة ضد الميتافيزيقا تفترض هوةً لا سبيل إلى عبورها بين العقلين الإلهي والمتناهي. ومن ثم فإن الله المتعالي يضع حائلًا دون مشروع هيجل للإجابة بنعم عن سؤال كانط عما إذا كانت الميتافيزيقا ممكنة.

وبدلًا من نقد تصور كانط للميتافيزيقا وطريقته في صياغة إمكانيتها، حاول هيجل المرافعة عنها داخل الإطار التاريخي القائم، وهنا لم يكن أمامه سوى أن يزيل تلك الآخرية otherness التي لا رجعة فيها بين الله والإنسان، ولكي يفعل ذلك، كان لا بد له من أن يستبدل الله المتعالي، مطلقه الباطن immanent absolute. وتحقيقًا لهذا الغرض، استغل هيجل -على نحو جديد- التفرقة بين الذهب والعقل. فليس العقل والذهن قوتين مختلفتين تمامًا، بل الأحرى أن يكون الذهن وجهًا وظيفيًّا من أوجه العقل. وبعبارة أدق، الذهن هو ذلك الجانب من العقل الذي ينظر إلى كل شيء في حدود التقابلات الحادة، والحدود المتناهية، إنه تلك المرحلة من العقل التي تضفي التناهي على كل شيء. وذلك التمييز الظاهري الحاد بين المتناهي واللامتناهي هو الذي يضعه الذهن، ومن ثم فهو ليس حاجزًا أنطولوجيًّا، بل حاجزًا ذهنيًّا موقوتًا. وهنا نستطيع أن نلمس أصداء بعيدة لبرونو واسبينوزا.

وكانت الصعوبة التي صادفت كانط هي أنه لم يعمل إلا بالذهن وحده، وأخطأ في اعتباره أن تقابلاته وحدوده المنتجة إنتاجًا ذاتيًّا راجعة إلى تركيب أحوال الوجود اللامتناهية والمتناهية ذاته. «ولم تكن مهمة هذه الفلسفة (الكانطية) ومضمونها هما معرفة المطلق، بل معرفة هذه الذاتية (الإنسانية)... فما تستطيع مثل هذه الفلسفة الوصول إليه ليس هو معرفة الله، بل معنى الإنسان»[255]. أما الموقف الحاسم، فهو موقف «العقل» الذي يمنحنا معرفة المطلق، وكذلك معرفة الذاتية الإنسانية. ويدرك العقل في عمليته التأملية حدود الذهن المتناهي، ويتجاوزها. وهو يتغلب على ذلك الحاجز الموقوت بين العقل اللامتناهي والعقل المتناهي، مدركًا أن هذا الأخير مجرد مرحلة وشكل داخل حياة الأول. وما إن نقبض على حياة العقل اللامتناهية داخل نفوسنا، حتى نمتلك حدسًا عقليًّا للوجود ذاته الأصيل الوحيد، وبذلك نكون على طريق استعادة الميتافيزيقا النظرية بوصفها علمًا صارمًا.

وهناك طريقان لإضفاء أهمية ميتافيزيقية على الأفكار الكانطية عن العقل الخالص: الطريق الواقعي، وهو أن نتساءل عما إذا كانت الأفكار تركيبات أولية للذات العارفة، ثم أن نبحث بعد ذلك عن أساسها الاستدلالي في الكائنات التي نلتقي بها في تجربتنا الحسية- العقلية. ولا يقوم هيجل بهذا التساؤل أو التحدي؛ لأن الطريق الوحيد المتاح له هو أن يجعل العقل الذي تتمثل فيه هذه الأفكار مطلقًا. فلسنا في حاجة إلى إحلال العقل الباطن المطلق مكان الله لكي تكون لدينا ميتافيزيقا، ولكن علينا أن نفعل ذلك إذا أردنا إقامة ميتافيزيقا على أساس الفكر الكانطي نفسه.

ودليل هيجل على أن العقل لامتناه هو أنه يستطيع تأمل الحدود أو حواجز الذهن، وأن يدركها من حيث هي كذلك، وعلى هذا النحو يتجاوزها. بيد أنه يدخل خفيةً وجهًا من أوجه الوجود في عملية التجاوز هذه، على حين أنها لا تتطلب سوى أن يكون عقلنا قادرًا على معرفة وجود فعلية لامتناهية دون أن يكون هو نفسه هذه الفعلية. وهنا أيضًا يمكن أن نتعقب -في الخلفية الكانطية- مصدر هذا الاندماج بين التعالي بوصفه شكلًا من أشكال الوجود. فكانط لا يسمح للرابطة العلية بين الله والعالم أن تدخل في نطاق معرفتنا، ويحصر مقولة العلة في التلاحقات الظاهرية phenomenal sequences. وهكذا يرغم هيجل على إحلال ديالكتيك واحدي monistic dialectic مكان العلاقة العلية كوسيلة لتفسير الصلة بين المتناهي واللامتناهي. ولا يستقر حضور الفعلية اللامتناهية داخل عقولنا على أسس علية، بل عن طريق الإهابة بواحدية الوجود الديالكتيكية. وما العلو إلا وظيفةً نسبيةً داخل كلية الروح الباطنة. وبالتالي فإن المرء لا يتجاوز مجال المتناهي -بمعناه الهيجلي- بالوصول عن طريق الاستدلال إلى الله بوصفه الموجود العلي المتميز، وإنما بالنظر إلى وعيه على نحو ديالكتيكي لاكتشاف الروح اللامتناهية بوصفها قلب هذا الوعي العميق وجوهره. وهكذا يتم تجاوز كانط، ولكن على حساب تحويل الشخص الإنساني إلى واجهة متعينة للمطلق، كما يتم تقويض كل من الله والإنسان في تكامل وجودهما، كل ذلك تمهيدًا للطريق من أجل ميتافيزيقا هيجل النظرية.

ولقد وجد هيجل تأييدًا حاسمًا عند فشته وعند شلنج في مرحلته المبكرة، لمشروعه الخاص بتجريد الله من شخصانيته، وإدماج الأشياء المتناهية في نسق التعبيرات المتعلقة بالجهة عن المطلق اللاشخصي. ولكنه انتقد فشته لاحتفاظه ببعض آثار الثنائيات التي ألمت بكانط. فقد وحَّد فشته بين

المطلق وبين نظام العالم الأخلاقي، وبهذا جعل نفسه عرضة لاتهامه بالإلحاد[256]. ومع ذلك فقد بقي مطلقه حدًّا مثاليًّا تتطلع إليه دائمًا الذات المتناهية، بحيث لا تلتئم الفجوة القائمة بينهما تمامًا. وقد كان عيب فشته الرئيس -من وجهة النظر الهيجلية- هو إخفاقه في إخضاع العقل الأخلاقي للعقل النظري، وبهذا يدخل الفعلية اللامتناهية في نطاق معرفتنا الميتافيزيقية. أما شلنج الشاب، فقد كان متلهفًا -من ناحية أخرى- على تجاوز التقابلات المتناهية جميعًا بإغراقها في المطلق بوصفه نقطة تلاقيها وحياديتها التامة. وقد أعجب هيجل ببحث شلنج عن مبدأ لتوحيد العقل والطبيعة، وكذلك بنظريته القائلة بأن الذات المطلقة كل لا شخصي، غير أن مكمن الخطر هنا هو أن الأشياء المتناهية قد تختفي اختفاءً تامًّا بدلًا من أن تحتل مكانها في التركيب المعقد للمطلق. وهذا المثل الذي ضربه شلنج كان تحذيرًا لهيجل من أن الحجة المستمدة من ضروب الاغتراب المتعددة لا ينبغي أن تدفع إلى نقطة متطرفة تؤدي إلى تحطيم تعينات العالم المتناهي بدلًا من تزويدها بأساس مطلق. وكان لا بد من إيجاد طريق وسط بين اغترابات مذهب الألوهية والأخلاقية، وبين تلك الوحدة الهلامية التي تتسم بها الحيادية المطلقة.

(2)
الروح المطلقة والفلسفة

نظم هيجل فلسفته حول نظريته في المطلق بوصفه روحًا، وقد أعطى لكلمة «روح» معنى مذهبيًّا متميزًا، ودافع عن تطبيقها على المطلق. وتأييدًا لنظريته، أجرى تحليلًا خاصًّا لاستقلال العقل، وطبيعة الحياة، ومقتضيات الفلسفة. وكان غرضه في كل مثل من تلك الأمثلة- أن يبين الحاجة إلى الروح المطلقة كمبدأ مكون.

وعلى الرغم من نقده الحاد لأسلافه، فقد كان يَعُدُّ نفسه وريثهم الشرعي فيما يتعلق باستقلال العقل. وقد شرع في إثبات أن فلسفة تنتظم حول استقلال العقل باستقلال العقل، تكون مرغمةً أيضًا على قبول فكرته عن المطلق لكي تخلو من التناقض. وقد شهد العصر الحديث حركةً مستمرةً صوب توسيع مطرد لمجال كفاية العقل. وأيًّا كان اختلاف عصر الإصلاح وعصر التنوير حول كثير من القضايا الأخرى، إلا أنهما اتفقا على الأقل على ضرورة الإهابة بالتقدير الفردي العقلي في المسائل التي تؤثر في المصير الإنساني. وكان ما أضافته الثورة الفرنسية هو بعد العقل الاجتماعي بوصفه أداة اختبار عادات المجتمع ومؤسساته الراهنة. وركز كانط هذا الاتجاه الحديث كله في التعبير الصوري الفلسفي في نظريته عن العقل المستقل في مقابل العقل الغيري، ولكنه قصر هذا التعبير -لسوء الحظ- على المجال الأخلاقي. وليس في الإمكان -من حيث المبدأ- تقييد العقل المستقل تقييدًا مشروعًا دون القضاء على الطبيعة اللامشروعة التي تتسم بها دعواه للاكتفاء الذاتي.

ويرى هيجيل أن إهابة كانط بالإيمان الأخلاقي بالله (وكذلك إهابة ف. ه. جاكوبي بالحدس اللاعقلي عنه) تنتهك استقلال العقل ووحدته؛ فالمرء لا يستطيع أن يفصل الوجهين النظري والعملي للعقل أحدهما عن الآخر، أو أن يفصل بين طريقتي الوجود المتناهية واللامتناهية، دون القضاء على الفلسفة. فالعقل كل متكامل: وما يستطيع الوصول إليه عمليًّا، يستطيع أيضًا الوصول إليه نظريًّا من خلال التصورات العقلية المجردة، ومن التناقض أن نعتقد في آن واحد باستقلال العقل، وبحاجتنا إلى إيمان أخلاقي مستقل بكائن يقوم فيما وراء العقل والحرية[257]. ويقترح هيجل -بدلًا من العلاقة الكانطية بين الإيمان الأخلاقي وإله متعال- علاقة أخرى بين النظري المتناهي والكل العقلي المطلق، يكون فيها ذلك العقل بتصوراته المجردة وهو الجزء التأملي، ولما كان العقل مستقلًّا من الوجهتين النظرية والعملية، فإنه يتطابق بطبيعته الجوهرية وهذا المطلق نفسه. ولا يزيد التأمل الفلسفي عن كونه العملية العازمة على إضفاء صورة تصورية على الحقيقة القائلة بأن العقل في الإنسان ما هو إلا التعبير المتعين للعقل المطلق.

وعلى حين عالج كانط استقلال العقل على نحو أخلاقي إجرائي، أضفى عليه هيجل المعنى الميتافيزيقي للوجود بالذات، أو استقلال العقل التام في الخارج، إلى مجال المعرفة النظرية، وبذلك استبعد كل سلبية أو اعتماد للعقل على شيء سواه. وبهذا المعنى، لا يمكن للعقل أن يكون مستقلًّا إلا إذا كان هو بعينه أساسًا العقل الأخلاقي الذي ينشئ مضمونه وأشكاله الخاصة للمعرفة. وهكذا

حصر هيجل العقل المتناهي داخل العقل اللامتناهي وأدمج النظر الإنساني في النظر الإلهي. ولم يؤكد كفاية العقل الإنساني إلا بعد أن مزجه بالعقل اللامتناهي، بدلًا من أن يدافع عن موارده الخاصة بوصفه قدرةً متناهيةً تنتمي إلى شخص إنساني يعتمد على غيره، ولكنه في الوقت نفسه لا ينتهك. فالدفاع الهيجلي عن استقلال العقل قائم على أسس مستمدة من المطلق، أكثر من قيامه على أسس إنسانية وألوهية صحيحة.

والمطلق الباطن المتكامل الذي يؤسس العقل الإنساني والفلسفة يطلق عليه هيجل اسمًا متميزًا هو «الروح». وهذه الكلمة لا تهيب بما ورد في الكتاب المقدس من أن الله روح، بل هي طريقة فنية للإشارة إلى تداخل الأشياء النسبية أو المتناهية في المطلق. وللروح المطلقة سمتان رئيستان: فهي جوهرية، وهي ذات أو أنا[258].

وهيجل يتفق مع اسبينوزا على أن الوجود أو الجوهر -بأخصب معانيه- ينتمي إلى المطلق وحده -وكل شيء آخر- بالقياس إليه- تعين لا جوهري للحقيقة الإلهية الواحدة: وما العالم المتناهي إلا ظل للكل الروحي. وجوهرية الروح المطلقة معناها أنها تحتفظ بطبيعتها وهويتها خلال كل مراحلها المتغيرة وتعبيراتها. ولا يريد هيجل أن يتورط في نزعة لاكونية acosmism، أو في إنكار الوجود الفعلي للعالم، ولكنه يصر على أن وجوده الفعلي هو ميدان لتعينات الجوهر المطلق الفريد العابرة.

وخوفًا من أن نعامل هذا المطلق بوصفه شيئًا ميتًا ساكنًا، ينظر إليه هيجل بوصفه ذاتًا أو أنا. وهو ليس ذاتًا جزئيةً، أو شخصًا، بل هو الكل الشامل العيني «الشخصية الخالصة» الذي يضم داخل ذاته كل أحوال الوجود الفردي وأوجه الحقيقة الكلية جميعًا. ويعتقد هيجل أنَّ من أمجاد المثالية الألمانية أنها قد خلعت على جوهر اسبينوزا المطلق كل ما في الوعي والذاتية من كمال ثري. ومع ذلك، ليست الروح المطلقة ذاتًا مجردةً، أو لها جانب واحد يقف في مقابلها موضوع مستقل، بل الأحرى أنها الأساس الأولي الذي ينمو، ويحتوي في ذاته على كل أنواع التقابل المتناهية بين الذوات والموضوعات. وتنشأ التفرقة في الوعي بين القطبين الذاتي والموضوعي داخل نفسها بوصفها الكل القائم وراء هذا كله. وتوصف الروح المطلقة بأنها ذات أو أنا، لإبراز أولوية العقل والوعي المتأمل على عالم الموضوعات بأسره، وما هذه الموضوعات إلا مراحل من المطلق في صورته الآخرية أو الخارجية عن امتلاكه الوعي لذاته.

وتوصف الروح المطلقة من حيث توليفها بين مضمون الجوهر اللامتناهي ونشاط الذات اللامتناهية، بأنها الفكر الخالص أو المعرفة المطلقة. ويقصد هيجل بهذه الأسماء ألا تغطي المعرفة فحسب، بل التطلعات النزوعية conative للإرادة والحياة، بل للقوى الجامدة أيضًا. وليست أحوال الوجود هذه إلا مظاهر لقدرة الروح المطلقة وفاعليتها. ولا يعني هيجل بكلمة مظاهر أي تشابهات أو مشاركات معلولة أو متميزة جوهريًّا، بل يعني بها الطرق المتعينة التي توجد بها الروح المطلقة نفسها. ويؤلف المطلق -بوصفه فكرًا خالصًا- مضمونه الخاص بإطلاق نفسه على هيئة العالم الطبيعي، ثم يسترد نفسه بعد ذلك من خلال أداة الوعي الإنساني والفلسفة. ويرى هيجل في النظرية الدينية والألوهية القائلة بالخلق من العدم على أنها وسيلة لتقرير أن الروح المطلقة هي

«الصورة اللامتناهية، أو النشاط الخلّاق الحر، الذي يستطيع أن يحقق نفسه دون الاستعانة بمادة توجد خارجه»[259]. والعالم والإنسان مراحل في تحقيق الروح المطلقة لذاتها، هذا هو المعنى الأساسى لنظرية هيجل في استقلال العقل والتكوين الذاتي للمضمون بواسطة الفكر الميتافيزيقي الخالص.

وكلما تقدم هيجل في هذا الوصف للروح المطلقة، كشف عن المشكلة الحادة أشد الحدة، وأعني بها مشكلة التوفيق بين الكمال الأبدي والصيرورة الزمانية للمطلق. ويؤكد هيجل الكمال الأبدي كضمان لسيادة الحقيقة اللامشروطة للكل العقلي، ويؤكد الثانية كوسيلة لإدراج أحوال الوجود إلى ما يسميه هو نفسه «العزم الذي يريد الفكر الخالص» أي إلى «مجرد إرادة الجمع بين هذين المعنيين في تصور واحد»، أو إلى فعل التوليف act of synthesis[260]. هذا القبض معًا عملية تركيبية، أو قرار اتخذه هيجل لتوحيد الكمال الأبدي والعملية الزمنية في بناء واحدة؛ لإضفاء محمولين توأمين على فلسفته مقدمًا هما: اليقين والشمول.

ولقد سُمي هيجل أحيانًا بأنه أعظم لاعقلي في تاريخ الفكر، ولكن ربما نجمت هذه التسمية عن السبب الخاطئ. فنزعته اللاعقلية الأساسية لا تتألف من الانفصالات المأساوية للحياة، ومن متناقضات الوجود، إذ إنه ينظر إلى هذه الانفصالات والتناقضات على أنها وجوه من تطور المطلق العقلي نفسه. غير أن النقطة الدقيقة التي يتجاوز فيها القرار المتعسف بصيرته هو فعله الأصلي في تكوين تصور الروح المطلقة نفسها. ومع ذلك فإنه إن لم يعقد هذا العزم، فإنه لن يستطيع إقامة ميتافيزيقا نظرية داخل سياقه التاريخي الخاص. وحتى في الفعل الخاص بإدراج أفقه الخاص في داخل الكل المطلق، يقع ضحية لظروفه المحدودة.

ولكي يغري الآخرين بأداء نفس عملية القبض المشار إليها، والتي تسمح بقبول نظرية الروح المطلقة، بضرب هيجل مثلًا، ويقترح دافعًا، أما المثل الذي يؤيد هذه النظرية فهو الكائن العضوي الحي، وأما الدافع على تصديقها فهو المذهب الفلسفي الناتج عنها.

ويقدم هيجل وصفًا دراميًّا لظروف الحياة في مستويات شتى. فلو لم تمت البذرة بالنسبة لنفسها، لظلت عقيمًا. ولا ينمو المبدأ الحي ويؤتي ثماره إلا حين يخضع للتغير وينشق عن نفسه. وقانون الحياة الكلي هو إخضاع مضمون طبيعة ما للتغير والانفصال الأليم، ومعاناة عملية من التحول أو الانتقال إلى الطرف المضاد، ثم تحقيق وحدة حيوية جديدة، يتم فيها استعادة المراحل السابقة كلها، مضافًا إليها ثراء التجربة. فإذا حاولنا أن نترجم هذا الكلام في حدود الشخصية الإنسانية، قلنا إن الشخص الوجل أو الحريص حرصًا زائفًا الذي يحاول تغليف مواهبه بثوبٍ سميك تفاديًا للمخاطرة والإنفاق، سرعان ما يجد نفسه محتضنًا رداءً فارغًا أفلتت منه حياة الشخصية. أما ذلك الذي يفقد حياته في سخاء من أجل الآخرين فهو وحده الذي ينقذها. وبتعبير أكثر منطقيةً وصوريةً، الحياة نمو ديالكتيكي من حالة ضمنية (الموضوع thesis) تجتاز عملية من الانفصال والسلب والنقد (نقيض الموضوع antithesis) إلى حالة استرجاع للطاقات ونمو في الامتلاك الذاتي (مركب الموضوع synthesis). ويتغلب مركب الموضوع على العاملين الآخرين، بالمعنى الثلاثي الذي

يتألف من السلب، والاحتفاظ، والارتفاع بهما إلى مستواه الأعلى. وقانون المنطق الجدلي (الديالكتيكي) هو نفسه قانون الحياة[261].

وبعد أن يتناول هيجل هذا الوصف على أنه مطلب جوهري ذو معنى واحد univocal لكل وجود، يشرع في تطبيقه على المطلق. وخوفًا من أن تؤخذ الروح المطلقة على أنها شيء ميت، فلا بد أن تكون قابلةً للتطور، بحيث تسمح لمضمونها أن يزداد ثراء من خلال الاغتراب الذاتي، والاسترداد النهائي. فالمطلق يحيا كما تحيا علميات الوجود المتناهي: وتبدأ حركته الحيوية من المقولات المنطقية إلى الأشياء في الطبيعة، ثم يجتاز التاريخ الإنساني والتأمل الواعي حتى يصل إلى التحقق الكامل للفكر الخالص. وعلى حين أدان هيجل في كتاباته المبكرة التقاليد الاجتماعية والدينية والفلسفية لأنها سمحت ببقاء ضروب الاغتراب، يعترف الآن بالدلالة الإيجابية لهذه الانفصالات -لا في حد ذاتها- بل بوصفها لحظات في عملية حياة المطلق. ولكنه يعترف أيضًا بأن هناك اتجاهًا لا يمكن التعبير عنه تكون فيه حياة الروح المطلقة هدوءًا لا حركة فيه، هو هدوء الكمال التام. وهو يلجأ إلى هوية الفرد خلال مسيرته المتغيرة، وكذلك إلى القوة الموحدة للغرض والتأمل في الفاعل العاقل، دون أن يبحث بحثًا دقيقًا في التفرقة بين الثبات الزماني للغرض وبين الكمال الأزلي التام.

ويرتبط التحليل الهيجلي للحياة ارتباطًا دائريًّا بنظرية الروح المطلقة، ولا يقدم توكيدًا مستقلًّا لها. فإذا لم يوافق المرء من قبل على تصور العلاقة بين المتناهي واللامتناهي على النحو الموصوف، لم يكن مرغمًا على استنتاج أن نموذج الصيرورة هو القانون المحفور الجوهري لكل موجود. وعمليات الانشقاق الذاتي واسترداد الوحدة تميز الكائن المتناهي الحي، لا بوصفه حيًّا، بل لأنه يحقق كمال الحياة تحت بعض الظروف المحددة. ومن ثم، هناك طريقان يمكن أن تختفي فيهما هذه العملية من شيء ما: عن طريق النقص، أو عن طريق الكمال. وفي المثل الأول يفتقر الشيء الجامد إلى القدرة على أداء وظائف الحياة الباطنة. وفي حالة الإله الحي، تجري العملية الباطنة للحياة على أكمل وجه ممكن، دون وجود الظروف المتناهية التي تقتضي التغير. وكان لا بد لهيجل أن يدس عملية الصيرورة في مطلقه؛ لأنه وصف آنفًا كل ما هو متناه بأنه وجه من أوجه المطلق. ولم يفعل ذلك لتأكيد الطبيعة الحية للروح المطلقة بقدر ما يريد تأكيد الأساس المطلق لأحكامه عن الصور المتناهية للحياة والصيرورة، بحيث جعل المطلق خاضعًا للتطور. وكانت الهوية الجدلية بين الروح المطلقة والكائنات الحية المتناهية ذات أهمية حاسمة بالنسبة إليه؛ لأنها الوسيلة الوحيدة لضمان معرفة يقينية لا شك فيها عن عالم الصيرورة.

حجة هيجل النهائية، إذن، هي أن مصير الفلسفة معلق على قبول نظرية الروح المطلقة. وهو يضع بعض المتطلبات المثالية للنسق الفلسفي، ثم يلاحظ أنها لا تجاب إلا بهذه النظرية وحدها[262]. والمذهب المطلق يكون متسقًا وشاملًا على أكمل وجه، وكاملًا أو مكتفيًا بذاته من الوجهة التأملية فيما يتعلق بحقيقة المجالين الذاتي والموضوعي،كما يكون حاصلًا على مقولات متكافئة تمام التكافؤ لمعرفة الوجود، وبالتالي يكون هو نفسه مكونًا للتجربة والموجود الفعلي. هذه المطالب العويصة لا يمكن أن يستجاب لها إلا إذا تطابق تفكيرنا الفلسفي نهائيًّا وجوهريًّا مع التفكير الخلاق

الخالص للروح المطلقة وهي تتطور في العالم الطبيعي والوعي الإنساني على السواء. ومن ثم يعرِّف هيجل العلم الفلسفي بأنه الروح في معرفتها لنفسها تأمليًّا بوصفها روحًا من خلال تطورها. ومن الممكن أن نصل إلى حقيقة المذهب الفلسفي ويقينه وشموله دفعةً واحدةً، بشرط أن تكون مقولاته المنطقية في هوية مع قوانين الوجود الفعلي. وهذا التوحيد بين المنطق والميتافيزيقا يتحقق في نظرية الروح المطلقة، فهذه النظرية تمكننا من النظر إلى المقولات المنطقية بوصفها تعينات الفكر الخالص للمطلق، ومن النظر إلى كائنات الطبيعة والتاريخ الإنساني على أنها نفس التعينات الذاتية للروح المطلقة في مرحلة أخرى من تطورها. وعن طريق توسط الروح المطلقة، يكون النسق الكامل للأشكال المنطقية هو نفسه النسق الكامل لنموذج الصيرورة في عالم التجربة الفعلي.

وليس من شك أن الشروط الهيجلية للمذهب الفلسفي تبقى دون تحقق إن لم نلجأ إلى نظرية الروح المطلقة. وهذه الحقيقة لا تجعل النظرية نفسها أكثر احتمالًا، ولكنها تركز الانتباه على سؤال آخر: هل هذه الشروط المطلوبة تحتاج إلى التسليم بها كهدف في متناول العقل الإنساني؟ فنحن نقع ها هنا في مصادرة على المطلوب إذا تحدثنا عن شروط «ال» مذهب الفلسفي، ما دامت هناك وجهات نظر أخرى عما ينبغي أن يكون عليه المذهب الفلسفي. ومفهوم هيجل عن المذهب يحكمه ما يبذله من جهد لإضفاء الطابع الأنطولوجي على المفهوم الكانطي للعقل الخالص وأفكاره، بيد أن هناك تناولات أخرى لمشكلة التفكير المذهبي.

فالمفهوم الواقعي للمذهب يؤكد حرصنا على أن تكون تفسيراتنا على أكبر نصيب ممكن من الاتساق والتنظيم والإحاطة بالنسبة لقدراتنا العارفة المحددة، واعتمادنا الحقيقي على المصادر التجريبية التي لا تحددها مقولات المنطق تحديدًا مسبقًا. ومن العبث- إذا أخذنا بوجهة النظر هذه- أن نضع مثلًا مذهبيًّا أعلى قائمًا بذاته، إذا لم يكن الهدف من المذهب هدفًا منطقيًّا خالصًا، وإنما هو إدراك مجال الواقع وفقًا لشروط البحث الإنساني. ففي هذه الحالة الأخيرة، ليست المذاهب سوى أدوات إنسانية لاكتشاف الوجود، وبالتالي ينبغي أن تكون شروطها متعينةً داخليًّا بواسطة قدرات الإنسان وطريقته الفعلية في تجربة الموجودات. وعلى هذا النحو، لا يسعى النمط الواقعي من التفكير المذهبي للوصول إلى تفسير مغلق كامل، بل يقنع بالبقاء مفتوحًا على الدوام لتجربة تخلو من الطابع المطلق، عن الأشياء الموجودة والأشخاص الموجودين. مثل هذه الفلسفة التي تعتنق هذا المثل المذهبي الأعلى، ليست مرغمةً على قبول بناء الروح المطلقة. ولما كان التمييز الألوهي بين الله والعارف الإنساني متجانسًا congenial مع هذا المفهوم الأشد تواضعًا، فإن هيجل يرى في ذلك سببًا إضافيًّا آخر للدفاع عن أولوية الروح المطلقة عن الإله.

(3)

إعادة صياغة الأدلة على وجود الله

يتعرض هيجل لسوء الفهم -بوجه خاص- حين يشرع في الإشارة إلى الله في مؤلفاته المذهبية الكبرى، إشارة تنطوي على التحبيذ. وهو حين يفعل ذلك، لا يسحب نقده الأصلي لإله مذهب الألوهية، أو هدفه في استيعاب الله داخل المطلق، كما أنه لا يصطنع لغة المذهب الألوهي بغية التشويش أو تمييع العقول المحافظة في عصره... وإنما تدل تلك الإشارات المحبذة على ثقة في منهج يخلع الإله عن عرشه دون نفيه تمامًا من الفلسفة. وهذا المنهج هو وضع تصور الله في مرحلة ثانوية داخل ديالكتيك الروح المطلقة في جملته. وما إله الفلسفة الألوهية والدين سوى طريقة رمزية لعرض مطلق هيجل الفلسفي الخاص، والعكس صحيح، أي أن الروح المطلقة هي الحقيقة المتكافئة التي يحجبها تصور الله. ونظرية الروح المطلقة هي «النظرية التي ينبغي أن تعبر عن الله في معنى الفكر وصورته»، أو في حقيقته التصورية الصحيحة[263]. فإذا جردنا تصور الله من كل معنى ألوهي متميز، ونزعنا عنه كل ادعاء بأنه حقيقة فلسفية قابلة للبرهنة عليها سواء في الشكل أو المضمون، وإذا جعلناه تابعًا من الجهة الديالكتيكية لنظرية المطلق- إذا فعلنا ذلك، أمكن قبوله في الفلسفة الهيجلية، وهذه الشروط وإن تكن عسيرة التذكر إلى حد ما، فإنها تفعل فعلها في كل إشارة من إشارات هيجل المذهبية إلى الله، ويتجاهل هذا المعنى التفصيلي «للإله» وبهذا التجاهل وحده، يعد هيجل أحيانًا من أنصار مذهب الألوهية، وتعامل فلسفته على أنها تراث مشترك لكل موقف أُلوهي لاحق.

ومعالجة هيجل للأدلة على وجود الله هي التي تقدم لنا مفتاح موقف هيجل الخاص من الله، وهي موضوع ذكره في معظم كتاباته المذهبية، وعكف عليه بالتفصيل في أواخر أيامه[264]، وطريقته في تناول هذا الموضوع تمكننا من فهم ما عناه هيجل بوصف فلسفته بأنها «حكمة الله»، وبأنها «خدمة الله ومعرفته»، بل بأنها «لاهوت»، وكان ما يقصده من هذه الأسماء هو أن ما يدركه العقل الألوهي والديني من صورة ظلالية مهوشة لله، ما هو إلا مجرد إيحاء بالروح المطلقة، ولا تتخذ هذه الصورة صياغتها العلمية السليمة إلا في واحديته الجدلية عن المطلق. وتقتضي الحكمة الفلسفية عن الله، عملية تبديد للسحر، وانقشاع للوهم، فهي حكمة تكشف عما في تصور علة حرة شخصية متعالية للعالم من قصور عن التعبير عن الطبية الحقيقية للروح المطلقة.

وقد رسم هيجل صورةً موحشةً لوضع اللاهوت الطبيعي في أوائل القرن التاسع عشر، وكان الجميع قد أعرضوا تقريبًا عن أدلة وجود الله بوصفها تدليلًا مقنعًا، ولم يعد المفكرون المتقدمون يشيرون إليها إلا من وجهة النظر التاريخية فحسب- بوصفها عمليات متحفية دحضها كانط دحضًا تامًّا، وكان اللاهوتيون لا يستخدمونها إلا لأغراض تعليمية، ولتدعيم أركان العقيدة، دون أي ادعاء بتحقيق الدقة العلمية. وكان كثير من المتدينين الذين يستهلون النزعة الرومانتيكية ولاهوت الشعور يعرضون عن الاستدلالات الفلسفية على الله بوصفها محاولات تنطوي على شيء من الدنس

والغرور لاقتحام منطقة مقدسة لا تنفتح إلا للإيمان والقلب؛ كما المؤمنون بالله يخشون التناول العقلي، أو يقنطون منه، على حين كان الفلاسفة يتجهون صوب اللاأدرية، بل صوب الإلحاد.

وقد أرجع هيجل الموقف إلى ثلاثة عوامل رئيسة، في محاولة للتميز عن أعمال المثاليين الآخرين، والتعقيدات اللاهوتية الضيقة: إهابة جاكوبي بالإيمان الطبيعي بالله؛ والأدلة العقلية الأصلية على وجود الله، والنقد الكانطي لهذه الأدلة. ولا تكون تسوية هذا النزاع برفض هذه المواقف الثلاثة أو بالدفاع عن أحدها ضد الآخرين. ولهذا حاول هيجل -تطبيقًا لحكمته القائلة بأن أفضل وسيلة لدحض فلسفة ما هي رفع إسهامها الإيجابي إلى نسق كلي أعلى- حاول أن ينتقد، وأن يجد -مع ذلك- مكانًا لكل موقف من هذه المواقف داخل مذهبه- وأدخل الموقف الأخير ضمن صورة معدلة من الحجة الوجودية.

(1) جاكوبي: وجد هيجل أن التصدي لجاكوبي (1743- 1819) من أيسر الأمور؛ ذلك أن نظرته كانت تخلو من التعقيد إلى حد كبير، كما أنها تستمد قوتها من رد فعل متحمس على المناقشة التي دارت بين فولف وكانط- ويذهب جاكوبي إلى أنه إذا كان من الممكن التشكك في الوسائل الاستدلالية على الله، أعني إلى فعل طبيعي من الإيمان لا ينتسب إلى المعرفة العقلية. ومع أن هيجل لم يسلم بأن كل استدلال عقلي يتأثر بالنقد الكانطي، إلا أنه سلم بحق الإنسان وواجبه في الارتفاع بنفسه على نحو ما- إلى الله. وليس من شك أن الشعور الفردي من تعبيرات الإنسان في توجهه الأصيل نحو الله، أو بمعنى أكثر عمومية، شهادة القلب، ولم يظهر هيجل شيئًا من التحدي سواء لوجود هذا التناول أو لشرعيته، وهو ذلك التناول الذي حبذه روسو وشليرماخر وجاكوبي. والواقع، أن وراء مذهب هيجل في الروح المطلقة؛ يكمن اعتقاد حدسي حار، عبر عنه في قصيدته، «إيليوسيس» Eleusis التي نظمها من أجل فردريش هيلدرلن Friedrich H ö derlin:

«إن ما أدعوه «ملكي» يختفي.

وهأنذا أسلم نفسي لما لا سبيل إلى قياسه.

فأنا فيه، وأنا الكل، وأنا لست إلهًا»[265].

ومهما يكن من أمر، فقد كان هيجل يتصور مهمة الفلسفة على أنها تأمل نقدي لعقائدنا المباشرة، وبذلك تجعلها الفلسفة ثابتةً عقليًا أو حقائق وسيطة truths mediated وللإيمان الطبيعي والشعور مكان، ولكنه مكان ثانوي، إذ ينبغي لها الخضوع لاختبار فلسفي يحدد ما إذا كان يعتديان على الجواهر الحقيقية للأشياء أم لا. وإلا كان علينا أن نقبل البقرة التي يقدسها الهندوكيون مخلصين، والقط الذي يقدسه الفراعنة كتعبيرين حقيقين عما هو إلهي.

وينبغي أن نطبق هذا التقويم -بطريقة ما - على الحجة القائمة على التصديق المشترك بين الشعوب بوجود الله، وينظر هيجل إلى هذه الحجة على مستويين:

المستوى التجريبي، وهو المستوى الذي تقترح عليه عادةً، وكمدخل إلى موقفه الخاص. أما بوصفها دعوى تجريبية للاتفاق الإجماعي على الله، فإنها لا تصمد لاعتراضات الشكاك؛ فمن المستحيل القيام بمسح شامل للآراء الفعلية التى تعتنقها الشعوب والأفراد. ومع ذلك، يعترف هيجل بإثارة من الحق في الحجة القائمة على التصديق المشترك، من حيث إنها تدل على الحاجة إلى الانتقال من إحدى وقائع الوعي الفردي إلى حقيقة ضرورية تعترف بها العقول جميعًا. وليست المسألة هي عدد الرؤوس. بل الاعتراض بما ينبغي أن يتمسك به كل عقل حر عن المطلق، وهذا هو ما يضفي على هذه الحجة شيئًا من الدلالة. بيد أن النفاذ إلى التركيب الضروري للفكر الإنساني يتطلب منهجًا ميتافيزيقيًا ونظرةً مذهبيةً.

(2) النزعة العقلية السابقة على كانط: من المؤكد أن فولف استخدم منهجًا ميتافيزيقيًا، ولكنه كان منهجًا مليئًا بالعيوب. وعلى الرغم من معرفة هيجل الواسعة بتاريخ الفلسفة، إلا أنه قصر تحليله للحجج الخاصة بوجود الله السابقة على كانط على الحجج التى تضمنها لاهوت فولف الطبيعي[266]. وهذا التحديد التاريخي يلائم خطة هيجل في تحويل مضمون اللاهوت الطبيعي بأكمله (وهو ملخص تلخيصًا مريحًا في فولف) إلى لحظة في جدله الخاص بالروح. وكان يشير دائمًا إلى حجج فولف بقوله: «الحجج المزعومة على وجود الله». ولم يكن غرضه إدانة فولف بجملة، بل تنبيه قرائه إلى المعنى المتميز الذي كان يهم باقتراحه لكل كلمة في هذه الجملة المشتركة.

وهناك عدة معان لكلمة «برهان» يراها هيجل غير مشروعة في السياق الحالي[267]. ومع أن أي إدراك مباشر لله ينبغي أن يخضع لشيء من التأمل العقلي والنشاط الاستدلالي، إلا أن الاستدلال لا يمكن أن يكون بحيث يحطم طبيعة المطلق اللامشروطة وحقيقته. وهكذا يرفض هيجل أي حجج تجريبية تتخذ من البحوث الفيزيائية نموذجًا لها، مثل البراهين التي يقدمها أصحاب مذهب الألوهية من أتباع نيوتن. فالمنهج التجريبي لا يمكن أن يعطي سوى قضية افتراضية عن المطلق، قضية مفتوحة في المستقبل للمراجعة، ولإمكان رفضها. والواقع أنه لا فولتير ولا هيوم يعطيان لنا أكثر من ألوهية احتمالية، على حين يبحث هيجل عن اليقين المطلق عن وجود الروح اللامتناهية. وعلى هذا النحو أيضًا ينتقد مصادرة كانط الأخلاقية عن الله بوصفها افتراضًا عمليًّا فحسب، لا يلائم وجود المطلق، ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بمفهوم شخصي متناه عن الله.

ومع ذلك، كان هيجل ممتنعًا عن المضي مع جاكوبي إلى حيث مضى؛ ذلك أن هذا الأخير كان على استعداد لإلغاء كل نمط من أنماط الاستدلال. وقد تقدم باعتراضين خطيرين على أي نشاط استدلالي:

(أ) إذا أثبتنا الله اعتمادًا على الأشياء المتناهية، فهو إذن معتمد على هذه الأشياء، ومشروط في طبيعته.

(ب) البرهان، في كل الحالات - عملية باردة خارجية لا يمكن أن تكسب تصديقنا في العملي الحقيقي بالله.

وفي كلا الاعتراضين، سلم هيجل بأن اللاهوت الطبيعي الأقدم الذي اعتنقه أتباع فولف عرضة للطعن. وحاول في أحد المواضع أن يجيب على الاعتراض الأول بالتفرقة بين مجال الوجود ومجال المعرفة. فمعرفتنا بالله تعتمد على معرفتنا السابقة بالأشياء، أما وجود الله نفسه فلا يعتمد على الأشياء المتناهية. غير أن هذه التفرقة تعارض رأي هيجل الأساسي القائل بأن المجالين المنطقي والميتافيزيقي شيء واحد في نهاية الأمر. وعلى هذا كانت إجابته الحاسمة هي أن الاستدلال الصحيح لا يبدأ بمجرد الشيء المتناهي، بل بالشيء المتناهي منظورًا إليه على أنه مرحلة في التطور الذاتي للروح اللامتناهية. والبرهان الذي نتصوره تصورًا سليمًا لا يجعل معرفتنا أو وجود المطلق معتمدًا على أي شيء سوى الروح المطلقة نفسها، في صورتها المتناهية.

أما مشكلة الربط بين موضوعية البرهان الباردة وبين التصديق الذاتي، فكانت تتطلب معالجة أشد تعقيدًا. وكان حل هيجل لا يرمي إلى التخلي عن العقل في سبيل الشعور، بل أن يعيد التفكير في علاقة المتناهي باللامتناهي، وخاصة في علو الله البعيد، وهنا وضع يده على نقطة ضعف حقيقية في اللاهوتين التجريبي والعقلي في عصر التنوير، فبينما كان القليل من تلك التفسيرات متمشيًا مع المفهوم الشعبي عن مذهب الألوهية بوصفه عزلًا تامًّا لله عن العالم، إلا أنها كانت غامضة تمام الغموض فيما يتعلق بحضور عنايته العامة في الأشياء. ولما كانت هذه التفسيرات تفتقر إلى ميتافيزيقا وجودية عن وجود الله وعليته، لم يكن أصحاب مذهب الألوهية في عصر التنوير قادرين على إقامة مجرد تقرير العناية الإلهية على نظرية عن باطنية الله العلية في الأشياء المتناهية. وبالتالي، فقد أخفقوا في وضع أي أساس فلسفي للمعنى الديني الخاص باقتراب الله منا، بحيث اتخذت حججهم عن وجود الله هيئة تمارين لا إنسانية ولا واقعية في التأمل العقيم.

ووضع هيجل خطة سليمة لإصلاح مفهومي المفارقة والبطون، من حيث إنهما فكرتان متضايفتان. ولكنه لم يتساءل عن كيفية تعديل هاتين الفكرتين على ضوء ميتافيزيقا تنظر إلى الله على أنه مفارق في فعله الفريد الخاص بالمحافظة على العالم، وعلى أنه باطن من خلال توصيله العلي للوجود إلى الأشياء المتناهية. وبدلًا من ذلك، أنكر وجود خالق متميز تمامًا في وجوده عن الأشياء المتناهية. فإذا كان الله باطنًا بفضل إحداثه الخلاق للموجودات المتعينة، كان المطلق الهيجلي باطنًا بفضل عمليته الخاصة بصيرورة الأشكال المتعينة من الوجود. وهكذا صاغ هيجل نظرية في البطون الأساسي تنطوي في داخلها على علو نسبي (أو مفارقة نسبية).

فالروح المطلقة مفارقة نسبيًّا؛ لأنها تنتج الأشياء المتناهية التي هي تعيناتها الذاتية. ولأن هذه الأشياء لا تؤلف تحققها الكامل. ولكنها باطنة بصورة لا مشروطة إلى درجة أن الأشياء المتناهية ليست إلا مراحل عابرة فانية داخل تطوير المطلق لماهيته الخاصة. هذا الموقف هو «الواحدية الجدلية» dialectical monism التي تسمح بوجود كثرة من الكيانات المتناهية مع تميزها النسبي عن الكل اللامتناهي من حيث إنه صور متعينة متحولة داخل الوجود الشامل للروح المطلقة نفسها.

ولكن، كيف تجمع الواحدية الجدلية بين برهان على المطلق وتصديق شعوري عليه في آن واحد؟ يصر هيجل على أنه لا وجود لبرهان صحيح على المطلق لا يكون في الوقت نفسه سموًّا

بالمتناهي إلى الروح اللامتناهي. وما تطلق عليه عادة اسم الأدلة على وجود الله ليس إلا تعبيرات موضوعية عن صعود باطني للعقل إلى المطلق.

إنها وسائل تصورية تصبح فيها على وعي بهذه العملية. والاستدلالات العادية -وهي أبعد من أن تكون مبتوتة الصلة بحياتنا الباطنة واهتماماتنا العادية- وهي أبعد من أن تكون مبتوتة الصلة بحياتنا الباطنة واهتماماتنا الحيوية- لا مضمون فيها إلا ما تضعه انطلاقة الروح الإنسانية. غير أن هذا السمو بالوعي الإنساني هو نفسه جزء من دينامية الروح اللامتناهية. والارتفاع بالمتناهي هو في واقع الأمر ارتفاع ذاتي للامتناهي نفسه، وعودة الإلهي إلى الإلهي، على هيئة الوعي الإنساني.

«ويعرف الإنسان عن الله ما يعرفه الله -في- الإنسان عن نفسه. هذه المعرفة هي وعي الله بذاته، ولكنها في الوقت نفسه معرفة الله بالإنسان، وهذه المعرفة الإلهية بالإنسان هي معرفة الإنسان بالله. وروح الإنسان العارفة بالله ما هي إلا روح الله نفسه»[268].

ويضيف هيجل في هدوء أن الدين هو الصعود الفعلي للمتناهي، وأن الفلسفة هي وحدها التي تفسر هذا الفعل بمعناه العقلي الصحيح. وهكذا نجد أن تبعية الدين النهائية للفلسفة واضحة في تفسيره الأولي عن كيفية الشعور الباطني بتقديم المضمون لاستدلالنا عن المطلق.

وإذا كان البرهان على وجود الله معناه أن نكون على وعي بوصول الروح المطلقة إلى وعيها الذاتي داخل العقل المتناهي، فمن الواضح إذن أن كلمة «الله» تستخدم ها هنا بطريقة متميزة تمامًا، ذلك أن ما تصل إليه البراهين حقًّا هو الوجود الفعلي للروح المطلقة، ولا يتم الاستدلال حتى نتعلم «كيف نعرف الله بوصفه ذاتنا الحقيقة الجوهرية.. غير أن الله لا يُسمَّى روحًا إلا من حيث معاناته للتوسط مع نفسه وفي نفسه، فعلى هذا النحو وحده يكون عينيًّا، حيًّا،وروحًا. وعلى هذا، فإن معرفة الله بوصفه روحًا تتضمن التوسط داخل نفسه»[269]. والتوسط هو العملية التي تقول إنها الذات اللامتناهية «لا» و«نعم» لنفسها، وهي معاناة الحركة الحيوية، وفض مضمونها بوصفها العالم المتناهي، لكي تحقق من بعد وعيها الذاتي الكامل. والبراهين المزعومة على وجود الله موجهة في الواقع لإثبات حقيقة الروح المطلقة، أو المبدأ الوسيط في حياتنا الروحية.

وأخيرًا، لا يستطيع هيجل أن يوافق بلا مسوغ على أن البراهين موجهة على وجه التحديد لإثبات وجود هذه الروح المطلقة. وكان فولف قد وضع الوجود في مستوى وقائع الماهية الأخرى، وها هو ذا هيجل يضعه في مستوى التعينات الأخرى للتصور المطلق. فهو شيء واحد بعينه في سلسلة ديالكتيكية من تعينات- الفكر للروح المطلقة، ولكنه لا يتمتع بأي دور بارز، ما دامت هناك أشكال أخرى كثيرة أشد ثراءً للفكرة الإلهية في مسيرتها الزمانية. فالوجود في منطق هيجل للروح المطلقة، يوضع في فتحة متواضعة من حيث إنه يدل على مرحلة في تقدم التصور المطلق حين يقف هذا الأخير موقف الارتباط المباشر مع نفسه، ويتبدى بوصفه شيئًا يضع أساسه لنفسه. غير أن الفكر الخالص ينتج علاقات لاحقةً عديدةً، تتجه كلها نحو تحديده بصورة أكمل بوصفه روحًا عاقلةً.

فما الوجود سوى مرحلة واحدة في مجرى الروح المطلقة، ولهذا فإنه من الثبات والتناهي بحيث لا يستحق الإشارة إلى الوجود الفعلي الأسمى للمطلق. وبالتالي فإن البرهان على الروح المطلقة لا يتجه صوب الحقيقة الوجودية بوصفها غايته، بل يتجه نحو إثبات أن المطلق هو الكل الروحي الحي للوجود الذي يتخذ من نفسه غايةً له. وقد كان لهيجل من نفاذ البصيرة ما يمكنه من رؤية أنه لو لم يستبعد فعل الوجود عن الدلالة الأولية للوجود، فلن يكون نقده لله فعالًا كل الفعالية.

ولهذا يلجأ كإجراء احتياطي إلى تفرقته الميتافيزيقية الأساسية لا بين الوجود الفعلي وفعل الوجود، بل بين الوجود الفعلي والروح بوصفهما ذاتًا لا متناهية تطور نفسها بنفسها. فالفعل الوجودي لا يصل في المذهب الهيجلي إلى كمال الوجود الفعلي بوصفه الروح المطلقة في أثناء عملية التطور. والوجود الفعلي للروح المطلقة -بهذا المعنى الخاص- هو ما تسعى البراهين إلى إثباته.

(3) كانط: أصبح هيجل الآن، بعد أن قام بتحويل معنى الأدلة على وجود الله تحويلًا تامًّا - في وضع يسمح له بمواجهة النقد الكانطي. فهو يميز بين الشكل والمضمون في أدلة فولف، مسلمًا لكانط فحسب بأنها معيبة في شكلها. وهذه الأدلة -كما عرضها فولف- تفشل في الارتفاع فوق منظور الفهم المتناهي، وبالتالي فإنها هدف سهل لكانط الذي يفكر في نفس المستوى. غير أن مضمونها صحيح بما فيه الكفاية ولا يحتاج إلا إلى معرفته على ما هو عليه من حيث هو التأكيد العقلي لوجود الروح المطلقة الفعلي.

ويصل كل من فولف وكانط إلى طريق مسدود لا أمل في الخروج منه، إذ يقبل كل منهما طريقةً شكليةً معيبةً في تناول مشكلة الله. فلنرسم خطًّا مستقيمًا كثيفًا في مجال الكائنات الواقعية بأسره، وهنا، على هذا الجانب، سنضع الكائنات المتناهية جميعًا، وعلى الجانب الآخر، سنضع الكائن اللامتناهي. وهدف الدليلين الكوني والغائي هو العبور من هذا الجانب إلى الجانب الآخر، من الأشياء المتناهية، وفوق الخط المرسوم (الذي أصبح الآن جدارًا) إلى الواقع اللامتناهي. ولقد بدأنا من الأشياء المتناهية على أن لها وجودًا مستقلًّا في عالمها الأنطولوجي، دون أي إشارة إلى المتناهي، ودون أي تأثر بالعملية الاستدلالية نفسها. ونقطه النهاية هي الكائن اللامتناهي الذي يتمتع بوجوده على نحو منفصل تمامًا، دون الإشارة إلى الأشياء المتناهية بأي حال من الأحوال. ويصل نقد كانط إلى حد القول بأنه ما من قدر من التحليل للكائنات المتناهية من حيث هي كذلك يمكن أن يشيد السلم الذي يجعلنا نتخطى الحائط إلى اللامتناهي. أما فيما يتعلق بالدليل الوجودي (الأنطولوجي) فإنه يبحث عن معبر من التصور الذاتي الخالص لله إلى وجوده الحقيقي. ونقطة كانط هنا هي أن الطبيعة الذاتية لنقطة البدء لا تقدم أساسًا لتوكيد أي مقابل واقعي.

ومهما يكن من أمر، فإن اعتراضات كانط سرعان ما تنهار حين يتعلم المرء كيف يفند الإطار الخيالي لهذا الخط الفاصل بين الوجود المتناهي والوجود اللامتناهي، بين الوجود التصوري والوجود الواقعي. وفي سبيل محو هذا الخط، يخضع هيجل المتناهي لتحليل جدلي. فالتناهي هو أشد المقولات عنادًا وتصلبًا؛ لأنه يتشبث في إصرار بدعوى طرق الوجود الثابتة التي لا تقبل الإحالة. فإذا تم تحويله داخل سياق الروح المطلقة، كشف في نهاية الأمر عن طبيعته المثالية والجدلية الخاصة. وما إن يوضع داخل دائرة حياة الروح اللامتناهية المعنية لذاتها، حتى يصبح

المتناهي مجرد ظل، وتلاشيًا دائمًا ووهمًا (هذا إذا ألح في تأكيد فعله الوجودي وطبيعته الجوهرية). فالتناهي هو - ببساطة - الروح المطلقة في حالة السلبية والخارجية، والانفصال عن وضعها اللامتناهي الأصلي. «فليس للمتناهي أي حقيقة، وإنما حقيقة الروح المتناهية هي الروح المطلقة. وليس المتناهي وجودًا حقيقيًّا، وفيه يكمن جدل نفي نفسه، وإنكارها». والعبور على هذا النحو إلى ضده الذي يؤكده، والذي لا يزيد عن كونه الروح اللامتناهية نفسها[270]. ويقول هيجل: انفذ بعمق كاف إلى طبيعة الأشياء المتناهية، وستجد أنها تنفي دعواها إلى البقاء، وتؤكد أن حقيقتها ووجودها الفعلي كله يتألفان من كونها لحظات في تحقيق الروح المطلقة لوجودها الفعلي. وبدلًا من أن تحيل المثالية المطلقة الأشياء المادية إلى العقل المتناهي، فإنها تحول العالم المتناهي كله إلى مظهر ديالكتيكي للعقل اللامتناهي بحيث يشمل الأشياء المادية والعقول المتناهية على السواء.

وبهذه النظرية في التناهي التي أصبحت في حوزته، يستطيع هيجل الآن إثبات أن اعتراضات كانط تقوم على غير أساس؛ فنقطة البداية في كل من الدليل الكوني (الكسمولوجي) والغائي لا تتألف في موضوع ظاهري خالص، يتخذ وجوده بمعزل من أي إشارة قابلة للتوكيد إلى حقيقة الوجود -في- ذاته. فإذا كان وجود المتناهي بأكمله تعينًا للمطلق، فنحن إذَنْ مستقرون فعلًا في قلب حقيقة الوجود في ذاته (النومينالي) حتى عند مستهل الاستدلال. وفضلًا عن ذلك، فإن مادة الشيء المتناهي وصورته تؤلفان كلًّا متكاملًا، أو تعبيرًا ملتحمًا عن الروح المطلقة. وحين نعرف الشيء المتناهي، فإن معرفتنا تحتوي على كل من العنصرين: الصوري والمادي على السواء، وهكذا يلبي مطلب كانط لاستدلال قائم على مضمون حدسي. ولما لم تكن نقطة البداية في البرهانين المذكورين ظاهرة خالصة، بل تعبيرًا عينيًّا صوريًّا- ماديًّا عن الروح المطلقة، فإنها تستطيع أن تمنحنا معرفةً ميتافيزيقيةً حقيقيةً عن طبيعة الكائن اللامتناهي.

وتتدعم هذه النتيجة إذا نظرنا إلى طبيعة النقلة والصلة التي ينطوي عليها البرهانان. فنحن لا ننتقل من المتناهي بوصفه نوعًا منفصلًا من الوجود عن طريقة صلة خارجية صرفة وعلاقة، إلى اللامتناهي بوصفه نوعًا آخر من الوجود منفصلًا تمامًا. والحقيقة أن الاستدلال ينتقل من اللامتناهي في صورته المتناهية إلى اللامتناهي منظورًا إليه بوصفه الروح المطلقة، مع اتخاذ مجموع الوجود الروحي كله كأساس مشترك للحركة بأسرها، فالمتناهي يشير بالحركة الباطنة لمضمونه، بل وينتقل حقًّا إلى اللامتناهي بوصفه الروح المطلقة.

«فإذا نظرنا إلى المتناهي على هذا الضوء، وجدناه يحتفظ بميزة كونه على استعداد (وفقًا للمنطق الهيجلي) للإشارة بذاته إلى الانتقال في حقيقته، صوب الضرورة..

فوجود المتناهي ليس هو وجوده الخاص، بل الأحرى أنه وجود آخره: أعني اللامتناهي»[271].

ولسنا بحاجة إلى الإهابة بإيمان كانط الأخلاقي بالله، إن اعترافنا بأن الشيء المتناهي لا يقدم لنا نقطة الانطلاق إلى الاستدلال فحسب، بل يقدم لنا أيضًا جسرًا متينًا في مجال الوجود الضروري اللامتناهي. أو بعبارة أدق، اللامتناهي نفسه هو الذي يمد هذا الجسر بإنتاجه وتعديله ورفعه

للمظاهر المتناهية من وجوده الفعلي الخاص. وليست الرابطة بين المتناهي واللامتناهي رابطة داخلية جوهرية فحسب، بل إنها تقوم على أساس الهوية الجدلية بينهما.

ويلاحظ هيجل في دفاعه عن الدليل الوجودي (الأنطولوجي) أن الخط الفاصل بين تصور المطلق ووجوده الموضوعي لا يظهر إلا حين يتخيل الفهم المتناهي هذا التصور على أنه مجرد تمثيل ذاتي. وأيًّا كان الأمر، فإن العقل النظري يؤكد لنا أن التصور المطلق هو نفسه الروح اللامتناهي، وبالتالي فإنه مصدر إنتاج التعينات الفعلية جميعًا. فالوجود -على خريطة المنطق الهيجلي- هو الخطوة الأولى الفارغة التي تخطوها الروح المطلقة في رحلة تحقيق ذاتها بالفعل. ولكن، على الرغم من أن الوجود هو أشد التعينات إملاقًا، إلا أن التصور المطلق ليس من الفقر بحيث لا يحتويه، أو بالأحرى، هو لا يظهر ذاته أساسًا على هيئة الوجود الموضوعي، فلا وجود لوثبة عظيمة من تصور المطلق إلى وجوده؛ لأن هذا الوجود الأخير ما هو إلا لحظة يحتويها النمو الحي للتصور المطلق في باطنه.

وما إن يرتفع العقل الإنساني إلى مستوى هذا التصور، حتى يستطيع أن يرى الرابطة الضرورية الباطنة التي تضعها الطبيعة المطلقة بينها وبين الوجود. ويرمي هيجل بالتقليل من شأن الوجود وفعل الوجود إلى ألا يجعل الانتقال يبدو واضحًا فحسب، بل تافهًا أيضا؛ ذلك أن النقل الحقيقي للبرهان لا يتركز حول إثبات أن للمطلق وجودًا، وأنه موجود فحسب، بل على أنه يملك الطبيعة الروحية التي وصفها هيجل، وهذا الانشغال بملامحه الجوهرية يتفق مع الطابع التركيبي لنظرية الروح المطلقة.

(4) الدليل الوجودي الهيجلي: فيما يتعلق بإمكان اختزال الأدلة الثلاثة التي عددها كانط، كان هيجل يريد أن يكتشف عنصرًا من الضرورة في التقسيم الثلاثي، وأن يشبع أيضًا طموحه إلى التوحيد المذهبي. ولهذا فقد وضع تفرقةً حادةً بين جانبين من المشكلة: «التصعيد الوصفي» المتناهي إلى المطلق، و«البرهان» الصارم على حقيقة الروح المطلقة. وهناك ثلاثة أدلة لا سبيل إلى اختزالها، من وجهة النظر الوصفية، وثمة دليل واحد شامل من وجهة النظر البرهانية. أما التناولات الوصفية الثلاثة فلا يمكن رد أحدها إلى الآخر، ولكنها من الممكن أن ترد مجتمعة إلى أساسها البرهاني المشترك[272]. ولا يوجد غير دليل حقيقي واحد فحسب، طريق واحد للبرهنة، هو الدليل الأنطولوجي (بالمعنى البرهاني)، ولكن ثمة ثلاث نقط مختلفة للبداية بالنسبة للعقل الإنساني، لكي يتمكن من إدراك هذا الدليل، ومن ثم هناك ثلاثة أدلة وصفية: الكوني، والغائي، والوجودي (بالمعنى الوصفي). ولا ينبئنا الدليل الكوني الذي يبدأ من عرضية العالم - إلا عن ضرورة المطلق وقوته.

والدليل الغائي أكثر من ذلك ثراء؛ لأنه يتحرك قدمًا إلى الأمام من بينة تطابق الفعل مع القوانين وينتهي إلى طبيعة المطلق العقلية الهادفة. والوصف الأنطولوجي هو أقل هذه الحجج احتواء على المعرفة (لأنه يؤدي إلى الوجود الموضوعي للمطلق، مجردًا من كل تعين آخر)، وإن يكن بمعنى آخر- ذروة العملية الوصفية (لأنه يوجد -صوريًّا- بين هذا الوجود الموضوعي وبين التصور المطلق أو الروح اللامتناهية).

ويصوغ هيجل ثلاثة أسئلة رئيسة عن البراهين الوصفية. لماذا تطلب براهين منفصلة؟ كيف تعتمد جميعًا على تدعيم مشترك من الفكر البرهاني؟ ماذا يعمل داخلها ليحدث اختزالها إلى، أو توحيدها في- الاستدلال البرهاني الأكثر أساسيةً؟

ولولا المسافة المبدئية بين وعي الناس الفعلي وحقيقة المذهب الهيجلي، لما كانت ثمة حاجة إلى الأدلة الوصفية المنفصلة، فهي ليست إلا معونات تفسيريةً لفهم دلالة جهودنا الروحية للسمو بأنفسنا. ولما كان علينا أن نتخذ بدايةً ما في بحثنا عن المطلق، فمن المحتم أن تكون هذه البداية مجردة وذات جانب واحد، ومن ثم أن تتعدد في كثير من التناولات الوصفية. فلا مندوحة عن أن يبدأ العقل الإنساني بدايةً جزئيةً، فيتخذ طريق العرضية تارةً، والغرض تارةً أخرى، والتصور اللامشروط تارةً ثالثةً. وهذه الحجج ضرورية كلها، ومع ذلك فإنها لا تقدم -منفردةً أو مجتمعةً- الأساس الذي يجعل الصعود مقنعًا وعلميًّا.

ويبين التحليل المنفصل للأدلة الوصفية أن صحة الحجة -في كل حالة على حدة- تفترض مسبقًا على أنها مستمدة من مصدر مستقل. فالحجة الكونية القائمة على الإمكان تعتمد مباشرةً على النظرية الهيجلية عن التناهي؛ لأن الإمكان هو وحده أكثر أشكال التناهي عينيةً. والاستدلال لا «ينتقل» من الإمكان، ولكنه يتبع الحركة الباطنة للأشياء الممكنة من حيث هي كذلك، وملاحظة تغلبها على حالتها السلبية، وانتقالها إلى ضدها الموجب: وهو الضرورة المطلقة. وما يكمن وراء قوة السلب السحرية هذه، هو قوة الروح المطلقة الدافعة، التى لا تصبح ممكنةً إلا لتسترد -في مستوى أعلى- ضرورة وجودها اللامتناهية. ولكي يجري هيجل هذا الرد المنطقي للحجة الكونية إلى نظريته العامة عن الروح المطلقة دون الوقوع في الخطأ، يعكس الاستدلال المعهود على وجود الله من الأشياء الممكنة بصورة تبعث على الدهشة.

«في الاستدلال العادي، يبدو الوجود المتناهي أساسًا للمطلق؛ المطلق «موجود» لأن المتناهي موجود. والحقيقة هي أن المطلق موجود لأن المتناهي تضاد مناقض لذاته -أعني لأنه ليس موجودًا. فليس لأن ما هو عرضي موجود، بل الأحرى لأنه لا وجودًا، ولأنه مجرد ظاهر، ووجوده ليس وجودًا حقيقيًّا، كانت الضرورة المطلقة موجودةً، إذَنْ. هذا هو وجود (العرضية) وحقيقته»[273].

وهنا لا يستطيع المرء أن يدرك لماذا ينبغي على ما هو عرضي أن يظهر نفسه بوصفه الوجودي الضروري المطلق، دون معرفة أن المعنى الوحيد للوجود العرضي المتناهي هو أن يكون ظاهرًا سالبًا لنفسه- من ظواهر الروح الضرورة اللامتناهية. وهذا النموذج المنطقي ينطبق أيضًا على الحجة الغائية، ومؤداها أن الأغراض المتناهية ما هي إلا تجليات لصراع الروح المطلقة الهادفة، والذي يسعى إلى وجوده الفعلي من خلال الكيان العضوي، والتاريخ الإنساني.

وربما كانت علاقة التبعية أوضح كثيرًا في حالة الوصف الأنطولوجي. ويذكر هيجل شرطين يجعلان من الصعوبة بمكان أن ننتقل من تصور المطلق إلى وجوده الحقيقي. الشرط الأول إذا نظرنا إلى أشياء التجربة الحسية الزمانية الفانية على أنها كائنات حقيقية، والثاني إذا أُخذ التصور

على أنه فكر مجرد، يكون متميزًا عن الوجود الفعلي. والسبيل الوحيد الأكيد لإزالة هذه العقبات هو تقديم هذه الأشياء التجريبية وتصور المطلق بمعيار الروح المطلقة. ويتم التوحيد -في وجهة النظر هذه- لا بين الوجود الحقيقي والظواهر الحسية، بل بينه وبين المطلق، ويؤخذ هذا الأخير على أنه فكر خالص، أو تصور مجرد، يقوم بتوليد كل وجود فعلي من موارده الخاصة. «ينبغي النظر إلى الانتقال من تصور الله إلى وجوده - على أنه تطبيق للعملية المنطقية الخاصة بالإحالة الموضوعية للتصور المطلق»[274]. وكل ما يفعله الوصف الأنطولوجي هو استخدام الحقيقة المنطقية لقدرة الروح المطلقة المتولدة عن ذاتها في إعطاء نفسها وجودًا موضوعيًّا، وبعض الكمالات الأخرى. ولو أدرك الناس حقيقة المنطق الهيجلي إدراكًا كاملًا، لرأوا أن هذا المنطق نفسه هو البرهان الوجودي الصادق على المطلق، وبهذا يكونون في غنى عن أي حاجة إلى تطبيقات وصفية.

ويقول هيجل في إجابته عن السؤال عما يحيل الأدلة الوصفية إلى برهان نظري موحد، أن جدلها الباطني الخاص هو الذي يحدث هذه الإحالة المشتركة. فكل وصف تدفعه طبيعته الجزئية الخاصة إلى فتح الطرق للأوصاف الأخرى، وباجتماعها معًا تشهد شهادة موحدة على قصورها المنطقي واعتمادها على الروح المطلقة. وعلى هذا، فإن المنطق الهيجلي يقدم البرهان الوحيد في دليله الأنطولوجي على الوجود الفعلي للروح المطلقة.

ولا يذهب هيجل إلى الرأي الشائع بأن أدلة وجود الله تستند إلى أساس في الميتافيزيقا، وإنما يعتقد أن ما نسميها عادةً بأدلة وجود الله ليست براهين على الإطلاق، وإنما هي مجرد أوصاف تفسيرية، وما تصل إليه حقًّا هو الوجود الفعلي للروح المطلقة، متنكرًا في رداء الله الديني. وهذا معناه إلغاء اللاهوت الطبيعي من حيث ادعائه بأنه فلسفه برهانية عن الله، كما أن معناه بلوغ الميتافيزيقا ذروةً تصبح فيها متميزة عن المنطق المثالي. ووظائف هذه الميتافيزيقا تضطلع بها من الناحية الوصفية فلسفة هيجل عن الدين، ومن الناحية البرهانية منطقه الأنطولوجي عن المطلق. «وهكذا يكون المنطق هو اللاهوت الميتافيزيقي الذي ينظر في تطور الله في أثير الفكر الخالص»، وبالتالي في دلالتها الفلسفية الحقة بوصفها الروح المطلقة في أثناء عملية التطور[275]. ويسمح هيجل للأدلة المصوغة صياغةً تقليديةً بالبقاء ما دامت قد ادعت أنها ليست أكثر من تمارين شارحة أو تفسيرات لطريقتنا الدينية في الصمود إلى المطلق، وبالتالي فإنها تنتسب إلى فلسفة الدين فحسب.

فالبرهان الحقيقي لا يثبت وجود إله متعال، بل الوجود الفعلي الديالكتيكي للروح المطلقة.

وهكذا جاء رد هيجل على كانط أشد تحديًا وتطرفًا مما يبدو عليه للوهلة الأولى. فهيجل ينكر أن الدليلين الآخرين يحيلان إلى الدليل الأنطولوجي مأخوذًا بالمعنى الوصفي. ولكنه يدافع -مع ذلك- عن صحة الأدلة جميعًا من حيث إنها تسمح بالإحالة المشتركة إلى المبدأ المركزي لمنطقه الخاص، الذي هو نفسه الدليل الأنطولوجي بالمعنى البرهاني. وأيًّا كان الأمر، فإن هذه الطريقة في الدفاع عن الأدلة تعني أن ما تنطوي عليه من إقناع حقيقي يأتي من نظرية هيجل المتميزة عن الروح المطلقة، ويشير إليها. وحتى اعتراف فولف البسيط بعلو الله وحريته ينبغي استبعاده لكي تصبح القضية المرفوعة ضد كانط محكمةً بحيث لا ينفذ منها الماء.

وهكذا يزيح هيجل اعتراضات كانط النظرية، دون أن يستعيد مذهبًا للألوهية قائمًا على أسس نظرية أو أخلاقية. ودفاعه هو حقًّا استبدال منطق الروح المطلقة بأي محاولات للبرهنة على حقيقة وجود الله.

(5) التقويم: لأن الأدلة على وجود الله ينبغي أن تتخلى عن مكانها لنزعة الروح المطلقة، لا يفند هيجل كانط، بقدر ما يتحاشاه، ويثبت شيئًا آخر. هذا التناول الاستبدالي يحكمه التحول الذي أدخله هيجل على الميتافيزيقا. فهيجل يحدث نقلةً جذريةً من ميتافيزيقا للوجود إلى ميتافيزيقا للروح المطلقة، وبالتالي إلى ميتافيزيقا هي والمنطق شيء واحد. وهنا لم يعد الوجود الفعلي متناسبًا مع فعل الوجود من حيث هو الكمال الأسمى للوجود، بل مع تعبيرات الفكر الخالص أو الروح المطلقة. ولم يعد الوجود والكينونة سوى لحظتين ثانويتين في مجرى التطور التصوري، وبدلًا من النظر إلى الوجود الفعلي الروحي على أنه أسمى أنواع الوجود، ينظر إليه هيجل بوصفه الوجود الفعلي الحقيقي «الوحيد». وعلى العكس، كل ما عدا ذلك لا يملك من الحقيقة والوجود إلا بقدر ما هو لحظة أو مرحلة في العملية الكلية التي تقوم بها الروح لتحقيق ذاتها. وفي داخل هذا المنطق الأنطولوجي، لا وجود لأساس ثابت لطبيعة تتمتع بفعل الوجود على نحو آخر يختلف عن كونها تعينًا للمطلق. المشاركة الوحيدة في الوجود هي مشاركة اللحظات داخل الكلية الواحدية للروح.

هذه النظرية السابقة عن الوجود الفعلي والمشاركة هي التي تؤدي بهيجل إلى صياغة هذا الإشكال اللاهوتي: إما الاحتفاظ بالعلاقة بين الله والعالم وتحمل النقد الكانطي، وإما قبول نزعة هيجل المطلقة. فإما ألا تقوم أي علاقات بين المتناهي واللامتناهي يمكن أن نبني عليها معرفةً فلسفيةً نظريةً عن الله، وإما أن نقصر هذه العلاقة على الواحدية الجدلية لنحصل على معرفة عن الروح المطلقة. وإذا كانت الروح المطلقة ومظاهرها هي التي تؤلف الوجود الفعلي الأصيل والروابط المعروفة، فإن مذهب الألوهية معناه إحلال الأشياء المتناهية فيما وراء حدود الوجود الفعلي، وإحلال الله خارج مجال المعرفة، وعلى صاحب مذهب الألوهية أن يرسم خطًّا مستقيمًا كثيفًا يخرج من فلك الوجود، ثم أن يتفق مع كانط على أن هذا الخط قد تحوَّل إلى جدار لا سبيل إلى ارتقائه، فهو يحول دون وصول أي استدلال نظري صحيح إلى الكائن اللامتناهي.

وبدلًا من قبول الخط الفاصل أو محوه بضربة جدلية واحدة، يستطيع المرء أن يرفض استبداد هذه الاستعارة المضللة، وأن يتناول العلاقة بين الله والأشياء المتناهية تناولًا جديدًا. فهما لا يتميزان أحدهما عن الآخر بنفس الطريقة الخارجية المكانية التي تتميز بها الأجسام الموضوعة في أماكن مختلفة أحدها عن الآخر.

ومن الممكن أن يتمتع الشيء المتناهي بفعل الوجود في نفسه، بمعنى أنه يستطيع تحقيق طبيعته بطريقته المتميزة الخاصة دون أن يكون مرحلة للروح المطلقة الواحدة. والموجود المتناهي يتميز في وجوده عن الله، ولكنه يعتمد -في هذ الوجود- على نشاط الله العلي وحضوره الحميم، في الوقت نفسه. وهذه التفرقة بين الله والوجود المتناهي لا تقوم على حاجز بينهما، أو على وظيفة التناهي بوصفها حالة المطلق الآخرية الخاصة. بل تقوم على أساس أن الشيء المتناهي يتلقى فعل وجوده

بطريقة علية تشترك في تكوين طبيعته، على حين أن فعل الوجود عند الله لا علة له، كما أنه هو وطبيعته شيء واحد.

وهذا التلقي للفعل الوجودي في طبيعة متميزة هو الذي يؤلف في نفس اللحظة الوجود الفعلي للشيء المتناهي، وتميزه عن الكائن اللامتناهي وحاجته إلى اعتماد على مستمر على الله. فالشيء المتناهي لا يوجد وجودًا فعليًّا بسبب أي انفصال عن الله أو أي تعين للإله من حيث الجهة، بل بسبب اعتماده العلي في طبيعته وفعل وجوده على فعل الله الخلاق. ووجوده الفعلي المتميز هو تأكدنا الرئيس من حضور الله العلي في داخله. وفي هذه المحايثة العلية المكتشفة، تجد معرفتنا الاستدلالية عن الله أساسًا لها. وهنا لا يقيم الموجود المتناهي أي حاجز، وبالتالي لا يطالب بمطلق يتغير تغيرًا ديالكتيكيًّا. وإنما يدفعنا إلى البحث عن مصدر وجوده في علة قائمة لا محدودة، لا تكف عن العمل في صميم وجوده.

ويتضح لنا قصور البديل اللاهوتي الذي اختاره هيجل من ملاحظاته عن طبيعة البرهان. فهو يذكر أن البرهان يكشف صراحةً عن بعض الروابط. وهذه الروابط من أنواع أربعة: رابطة خارجية خالصة، كالرابطة العرضية التي تجمع بين قوالب الطوب في جدار واحد، ورابطة تجريبية ترتكز على فروض علمية احتمالية، ورابطة جوهرية ضرورية وإن تميزت عن الواقع الفعلي، كالعلاقات الرياضية، ورابطة جوهرية ضرورية، وتنظيمية أيضًا للوجود الفعلي، ويشيد هيجل هذا النمط الرابع من العلاقات بمعزل عن نظريته في الروح اللامتناهية، من حيث إنها تقوم بتحديد لحظات الوجود الفعلي المتناهية داخل ذاتها.

غير أنه ما من نوع من أنواع هذه الروابط يغطي «التبعية في الوجود» التي يضعها الاتصال العلي للوجود بين الموجود الدائم اللامتناهي وبين الموجودات المتناهية، فهي ليست علاقة خارجية، ما دام الشيء المتناهي يعتمد في مبادئ وجوده الحميمة المكونة له، على علته الأولى. فهي بلا شك رابطة يمكن أن تتأكد بفضل تجربتنا للأشياء المتناهية، ولكنها تكشف عن نفسها من خلال برهان علي مستمد من وجوده الفعلي، لا من خلال افتراض فيزيائي. وأخيرًا، فإن هذه الرابطة لا تقوم على علاقات رياضية مثالية، أو على حركة داخل الكائن اللامتناهي. فهي تتعلق بالكائنات الموجودة فعلًا، والتي تشير طريقتها المركبة المعلولة في الوجود إلى أنها تختلف عن الكائن اللامتناهي أكثر من أن تشير إلى أنها وجوه من حالتها الآخرية الخاصة. هذه الرابطة الوجودية- العلية لا يمكن أن تندرج تحت النمط الأنطولوجي من البرهان الذي يقترحه هيجل، كما لا يمكن أن ترد إلى الروابط الأخرى التي يشملها نقد كانط. ومن ثم، لا تدرك هذه الرابطة إلا من خلال برهان تجريبي، لا أنطولوجي. وبهذه الإشارة نفسها تقود العارف الإنساني إلى حقيقة وجود الله، بدلًا من ذلك القرار اليائس المتشبث بنظرية الروح المطلقة.

ويصف هيجل مقولة التناهي بأنها مقولة عنيدة، بيد أن العناد الحقيقي لا يكمن في مقولة التناهي، بل في الكائنات المتناهية الوجود. فهذه الكائنات تقاوم إحالتها إلى وضع المراحل التطورية داخل الروح المطلقة؛ وذلك لأن وجودها الفعلي بأكمله يدل على طريقة متميزة -وإن تكن تابعةً- في الوجود. والواقع أن تهيئة هيجل البعيدة المدى، المطهرة للأشياء المتناهية ما هي إلا استبدال التعين

المنطقي بالفعل الوجودي. وما يجعل الموجودات المتناهية متصلبة في وجه العملية الهيجلية المنطقية، النسبية، هو مبادئ وجودها الداخلية التي ترفض تحويلها إلى مقولات مثالية. وديالكتيك هيجل عن التناهي قطبان أزيحا عن طريقة وجود الأشياء المتناهية أنفسها، والشرطان اللذان وصفهما هيجل نفسه بأنهما يقوضان برهانه الأنطولوجي، وهما: الوجود الفعلي في الظروف الزمانية الحسية العرضية، وتميز فعل الوجود عن فعل المعرفة - هذان الشرطان يتوافران في الأشياء المتناهية، دون أي مبالاة بالعواقب الوخيمة التي تصيب مذهبه. والواقع أن تدمير النظرية الهيجلية عن الروح المطلقة يتم في نفس اللحظة التي يتحقق بها فعل وجود الأشياء المتناهية المركبة.

والاستدلال الألوهي البعدي يحترم تكامل الأشياء المتناهية الباطني، لأنه لا يتم عن طريق إذابة الموجودات المتناهية، أو إضفاء طابع نسبي عليها بأن يجعلها لحظات عابرةً في حياة الروح المطلقة. والتقابل الهيجلي بين المطلق والنسبي لا ينفصل عن واحديته الجدلية، ولا يمكن أن يتحول إلى مذهب في الألوهية يتسم باليقظة الفلسفية، وليس الطابع الوهمي الظلالي الزائف السلبي للأشياء المتناهية، بل وجودها الحقيقي الفعلي، وفعلها الإيجابي في الوجود، هما اللذان يقودان العقل الإنساني إلى حقيقة وجود الله. فلا حاجة بنا إلى إضفاء الطابع النسبي على العالم المتناهي، وتهريبه داخل الروح المطلقة بوصفها وجوده الحقيقي الوحيد، في اللحظة التي نعترف فيها اعترافًا أكيدًا بطريقة الوجود المعلولة المركبة بوصفها الوجود الفعلي الأصيل المتميز للأشياء المحدودة. وبدلًا من إحالتها إلى صورتها النسبية كتعينات للمطلق، يمكن أن تشير هذه الأشياء -عن طريق العلية- إلى مصدرها المستقل الموجود. وبين هذه الواحدية النسبية، والإشارة العلية، تقف جميع الاختلافات التي يعترف بها هيجل نفسه بين نظرية الروح المطلقة وبين وجود الله وفعله العلي.

(4)

فلسفة التاريـخ بوصفها فلسفة إلهيةً

مفهوم هيجل للتاريخ فلسفي بمعنى مزدوج، فليس التاريخ دراسةً تجريبيةً للأحداث الإنسانية، ولكنه إعادة بناء تأملية للكشوف التجريبية، ومع ذلك فإنه لا يتلقى مبادئه التفسيرية من الوحي الإلهي، ومن ثم فإنه ليس لاهوتًا للتاريخ على طريقة أوغسطين وبوسويه. ليست الفلسفة الهيجلية للتاريخ تناولًا تجريبيًّا أو لاهوتيًّا، بل هي بالأحرى امتداد للنظرية العامة عن الروح المطلقة في مجال الأحداث الإنسانية الزمانية. إنها تأمل للنموذج والأهداف التي ينبغي أن تسعى إليها الروح المطلقة في تلك المرحلة الحرجة من تقدمها بعد أن انتظم الوعي الإنساني وفقًا للأشكال الاجتماعية، أعني على هيئة شعب، ودولة، وعصر.

ويعترف هيجل بأن معالجته للتاريخ أولية a priori بمعنى ثلاثي[276]. فهي تفترض أن للعملية التاريخية غايةً جوهريةً وفعليةً، وأن هذه الغاية تفعل فعلها خلال قانون ضروري للحوادث، وأن تلك الغاية وهذا القانون للتاريخ عقليان، أو من الممكن فهمها فلسفيًّا. ومثل هذه النزعة الأولية لا تعني أن فيلسوف التاريخ يمكن أن يترخص مع البحث الزائف، أو الحكم المتعسف، أو التحيز الذاتي الخالص الذي يستند إلى الهوى الشخصي. وأيًّا كان الأمر، فهناك تحيز عن حقيقة التاريخ لا يستطيع الفيلسوف استبعاده دون أن يسيء أيضًا إلى وظيفته الخاصة. بيد أن مهمة وضع الطبيعة الفعلية للعملية التاريخية، ونموذجها وهدفها - تتجاوز مقدرة المؤرخ، بل مقدرة فيلسوف التاريخ الذي يقدم على إنجاز مهمته دون أن يتجهز بالمنطق الهيجلي. وفلسفة هيجل في التاريخ أولية بمعنى أنها تعتمد في حقيقتها وإقناعها البرهاني على المنطق الأساسي للروح المطلقة.

وتتخذ نظرية العقل المطلق في التاريخ هيئة «الفلسفة الإلهية» ورتبتها.

«إن طموحنا العقلي يهدف إلى معرفة «ما انتوته» الحكمة السرمدية، وما «أنجزته» فعلًا، بنشاطها الدينامي في العالم، في ملكوت الطبيعة وملكوت الروح معًا.

ومن هذه الناحية، يُعَدُّ منهجنا فلسفةً إلهيةً، وتبريرًا لله، وهو التبرير الذي حاوله ليبنتس من الناحية الميتافيزيقية بطريقته حين لجأ إلى المقولات المجردة اللامتعينة»[277].

وقد أخفق ليبنتس في نهاية الأمر؛ لأنه جعل وجود الله متميزًا عن العملية التاريخية، وعن التناهي، والشر، والخطأ في التاريخ. أما الروح المطلقة -كما تصورها هيجل- فلا تحوم فوق التاريخ، وفوق الضعف المتناهي فحسب، بل إنها تحيا وتنمو بواسطتهما. وفي نظرية العناية الإلهية، يدرك العقل الديني هذه الحقيقة إدراكًا غامضًا، ولكنه يسيء تأويلها باستبقائه لعلو الله اللامشروط وحريته. والانتقال من اللاهوت إلى الفلسفة الإلهية للتاريخ معناه أولًا النظر إلى العملية التاريخية على أنها التحقق الذاتي للروح المطلقة عن طريقة الوعي الإنساني والحياة الاجتماعية. وليس التاريخ - من

المنظور الفلسفي- ترجمةً ذاتيةً للإله، بل ترجمةً ذاتيةً للروح المطلقة. وعلى ذلك، ليست فلسفة هيجل عن التاريخ فلسفةً إلهيةً بالمعنى الحرفي، أو تبريرًا للإله، ولكنها فلسفة في النفس الإلهية (penumato- dicy) أو تبرير للروح المطلقة في نموها الطبيعي والتاريخي.

ومن الممكن أن نلمس نتائج هذه النظرة إلى التاريخ في المشكلات الخاصة بالحرية، والشر، والزمان. وكان هيجل يريد أن يعرض التاريخ بوصفه نموًّا للحرية دون أن يضحي بصرامة علمه البرهاني، ومن ثم فإنه يعيد تعريف الحرية -متفقًا مع اسبينوزا- بأنها تتألف من التعين الذاتي الضروري للتصور المطلق. والعملية التاريخية تعلي من شأن الحرية، بالمعنى الهيجلي الخاص القائل بأن الصيرورة التاريخية تحكمها من الداخل تمامًا القوانين الضرورية للروح المطلقة، وبأن هذه الصيرورة تتجه نحو التحقيق الفعلي لماهية الروح. هذا النوع من الحرية هو التلقائية الباطنة للعقل المطلق في أثناء تلبيتها لمطالب طبيعتها دون معوقات أجنبية. والأفعال التاريخية ينفذها الأفراد الإنسانيون، بيد أن هؤلاء لا يتمتعون بأي فعالية تاريخية إلا بوصفهم أدوات حية للروح اللامتناهية، وضحايا لا حول لهم ولا قوة لمكرها.

وبينما يسعى الأفراد وراء مصالحهم الخاصة في تحمس شديد، يتحدد الجوهر الحقيقي للتاريخ وفق ضرورة كاملة وبصيرة نافذة بواسطة الروح العاقلة. وما زال هذا المفهوم للحرية يسمح بفلسفة برهانية عن التاريخ؛ لأنه يستند إلى الضرورات التلقائية للمطلق، لا إلى الاختيار الحر الإلهي والإنساني.

وتبرر فلسفة الروح المطلقة تطور هذه الروح في العالم، ولا سيما بالنسبة لحضور الشر. ويتخذ هيجل نقطة انطلاقه من عبارة لشيللر قال فيها إن تاريخ العالم هو محكمة العالم القضائية، فيقدم مبدأً لتبرير كل حدث تاريخي[278]. فلو سلم المرء جدلًا بأن تاريخ العالم هو نفسه تحقيق الروح المطلقة لذاتها، لكان كل حدث مظهرًا من مظاهر العملية الكلية. وهنا نحكم على الوقائع التاريخية بأنها مراحل في مسيرة المطلق، وهذا الحكم هو نفسه تبريرها، أو على الأقل تبريرها الجزئي؛ إذ إن دلالتها الباطنة هي أن تسهم بنصيب ما في تطور العقل اللامتناهي في جدله التاريخي.

بيد أن التبرير لا يكون أبدًا دفاعًا كاملًا عن حدث ما، وذلك بسبب طبيعته الجزئية، ذات الجانب الواحد، وإسهامه الجزئي الوحيد في التحقيق الفعلي للحرية.

وهيجل لا يريد أن تعني فلسفة الروح المطلقة تخليًا عن المعايير الأخلاقية، بل استخدامها استخدامًا أشد صرامةً، وأكثر شمولًا. أما التبرير الكامل فينتمي إلى العملية التاريخية ككل، وفي هذا الحكم تتحقق المصالحة مع نقائص تجربتنا التاريخية وأخطائها وشرورها جميعًا. فهي جميعًا مظاهر للتناهي، ولحظات سلبية في النمو الديالكتيكي للعقل. ففلسفة الإلهيات القديمة، تتحول بين يدي هيجل إلى فلسفة للتاريخ؛ لأن هذه الفلسفة الأخيرة تضع مكان التعارض بين الله والشر الأخلاقي، كلًّا يتم في داخله تبرير الشر بوصفه حدثًا عارضًا في التطور الزماني للمطلق.

ويجري على الزمان تحول مشابه داخل هذه النظرة المطلقة إلى التاريخ. وما يضمن يقين الحكم الفلسفي على التاريخ واكتماله معرفتنا بأن العقل اللامتناهي هادف وأن غرضه قد تحقق فعلًا، ولم

يعد مجرد نية. ومع ذلك يعتقد هيجل أيضًا أن التقدم الحقيقي يتم في مجال الروح الإنسانية، المتميزة عن الطبيعة، ومن ثم فإن الحوادث الزمنية تدخل في نطاق العملية الأصلية لتحقيق الخطة الإلهية. وهنا أيضًا يلتقي -على المستوى التاريخي- بتلك المشكلة الباقية. وهي كيف يجمع في تركيب له معنى بين الوجود الفعلي الكامل للروح المطلقة وبين تطورها بوصفها تجربتنا التاريخية؟ «الغرض النهائي للعالم قد تحقق، وإن يكن بسبيله إلى تحقيق نفسه دائمًا وأبدًا.. إنه ليس بحاجة إلى انتظارنا، بل هو ضمنيًّا وبالوجود الفعلي التام، قد تحقق»[279]. واهتمامنا وعواطفنا بوصفنا فاعلين متناهين تتغذى على وهم أن الخطة التاريخية لم تتحقق بعد. أما بالنسبة لفيلسوف التاريخ الذي يعتنق نظرية هيجل، فإن مقصد السعي التاريخي حاضر حضورًا فعليًّا تامًّا في نفس الوقت الذي يسعى فيه إلى تحقيق نفسه من خلال الحوادث الناقصة.

وبعد أن استبدل هيجل بإله التاريخ التاريخ نفسه بوصفه الروح المطلقة على هيئة الوعي الزماني والأشكال الاجتماعية، كان عليه أن يقبل المفارقات المترتبة على ذلك. فالفاعل الإنساني حر ومبرر، ومع ذلك فهو أيضًا ضحية فعله، الزمان شيء حقيقي، ولكنه وهم أيضًا، التاريخ يتقدم تقدمًا حقيقيًّا، وإن تكن مهمته قد أنجزت فعلًا، في الوجود والنية على السواء. وسواء أكانت هذه التقريرات تعبيرًا عن التركيب الجدلي للواقع الفعلي في بعده الزماني، أم كانت مجرد نتائج مريرة -بالنسبة للتاريخ- لتصور منطقي متفجر، فأمر يتوقف على التقدير المسبق لنظرية الروح المطلقة؛ لأنها ليست إلا ثمارًا لها. ومهما يكن من أمر، فإن فلسفة هيجل في التاريخ، ليست إلا فلسفة إلهية ودفاعًا عن العناية الإلهية بهذا المعنى وحده، وهو أن العدالة ومعرفة الغيب اللتين دافع عنهما صفتان للروح المطلقة في تجليها الزماني.

(5)

من الدين إلى الفلسفة

وصف هيجل الدين اليوناني في إحدى مقطوعاته المبكرة، بأنه راحة الخيال الجميل الحر، وهي تنثر الزهور على الحجاب الذي لا سبيل إلى النفاذ منه الذي يخفي الألوهية من عيوننا. ومع أنه قد وضع المسيحية فيما بعد (أو أعاد وضعها فلسفيًّا على يديه) في مرتبة أعلى من الدين اليوناني، إلا أنه لم يتحول عن رأيه في أن وجهة النظر الدينية أساسًا في إماطة اللثام الذي يحجب طبيعة الألوهية. الفلسفة وحدها هي التي تستطيع النفاذ والنظر إلى الألوهية في روعة صورتها الوجودية.

ذلك أن الفكر الفلسفي وحده هو الذي يدرك المطلق بوصفه روحًا خالصًا بحيث يعمل على التوفيق في داخل ذاته بين الثنائيات جميعًا. بين التصور المجرد والوجود، وبين التناهي واللامتناهي، بين التغير الزماني، والوجود الأبدي.

ويفسر هيجل -في مذهبه الناضج- الإلغاء الفلسفي للنظرة الدينية وفقًا لخطين رئيسين: فمن الناحية الظاهرية (الفينومينولوجية)، أو بالنسبة للتجربة الإنسانية، نجد مفتاح الرئيس في عبارة «موت الإله»، ومن الناحية الوجودية (الأنطولوجية)، أو بالإشارة إلى المراحل المذهبية للتصور المطلق، يصوغ هذا الرأي بوصفه مشكلة إعطاء تعبير صوري متكافئ مع مضمون الوجود المطلق.

ولا يمل هيجل من تأمل ذلك السطر الشهير من ترنيمة لوثر التي يعلن فيها رسالة الجمعة الحزينة بأن الإله قد مات[280]. وهو ينمي هذا الموضوع المتواتر على ثلاثة مستويات من المعنى: الحضاري، والجدلي، والنظري. والمعنى الحضاري لموت الإله هو أن الإيمان الفعال بالله قد أخذ يتلاشى من العالم الغربي. ويشير هيجل إلى سيادة البواعث الاقتصادية في المجتمع الحديث، وإلى الاستخفاف العام بالأدلة على وجود الله، وفوق هذا كله - إلى الطريقة التي عزل بها التقويون والمؤلهة الله عن العالم. الغسق يهبط سريعًا على حضارة الغرب التي قامت على المسيحية، وهي الحضارة نفسها التي جعلت فكرة الإله مجردةً، خاليةً من الفعالية، خاويةً من الواقع. وفي المواضع التي ما زال الاعتقاد في الله يحوم فوق الرؤوس، ينظر إلى الله على أنه إله غريب تمامًا عن المناطق العينية التي تستقر فيها مصالحنا جميعًا. هذا النفي للإله من عالم التجربة هو أصل محنتنا الحضارية، وإحساسنا باليأس والضياع والعبث، على حد تعبير نيتشه وبعض الوجوديين المتأخرين.

ويحاول هيجل -على أساس حدوده الجدلية- أن يضفي طابعًا دنيويًّا على الإنجيل المسيحي الذي يعلن ما ينطوي عليه الألم والموت من قيمة خلَّاقة. والتقدير المسيحي لموت الإله على الصليب يعني -وفقًا للتفسير الفلسفي- أن العملية الجدلية تتضمن دائمًا اللحظة المضادة التي تتألف من السلب والانفصال والاغتراب عن الذات، وأن النتيجة تكون دائمًا صورةً أكثر ثراءً من صور الحياة. غير أن ما يقصره اللاهوت المسيحي على المسيح، يبسطه هيجل ليشمل القانون الجوهري

للمطلق، وموت الإله إحساس ديني غامض يسبق الحقيقة الفلسفية القائلة بأنه لا مندوحة للروح المطلقة عن معاناة الاغتراب الذاتي، والخروج على هيئة صور متناهية قبل أن تحقق امتلاكها التام لذاتها.

والمعنى الأساسي لموت الإله هو أنه لا مفر من أن يتخلى إله الدين في النهاية للمطلق الذي تنادي به الفلسفة الهيجلية. إن موت الإله هو جمعة حزينة نظرية -أو هو محنة أصابت الأسس الميتافيزيقية لمذهب الألوهية الفلسفي والديني على السواء- والبعث الذي تبشر به تلك الجمعة الحزينة هو الحياة الجديدة التي تشع من مذهب هيجل النظري. وعلى العقل الإنساني أن يجتاز مرحلة الاعتقاد في إله شخصي متعال، متجهًا صوب فلسفة الروح المطلقة، هناك حيث يتم استيعاب الحياة الإنسانية في الكل الإلهي. وهذا التجاوز للموقف الإلهي كامن في حركة المطلق الجدلية ذاتها، حيث إنها لا تستطيع أن تستكمل عودتها إلى نفسها من خلال الوعي الإنساني، ما دام هذا الوعي يصر على الاحتفاظ بالمسافة التأليهية بين الله والإنسان.

ولا تغلق دائرة التطور الحيوي تمامًا حتى يدرك الناس أن المعرفة المطلقة «ليست هي مجرد حدسنا عن الإلهي، بل هي الحدس الذاتي (للروح) الإلهية... الروح حين تعرف نفسها على هيئة الروح»، وبالتالي، حتى يتغلب الناس على نفورهم الألوهي من التوحيد الديالكتيكي بين المتناهي واللامتناهي[281]. الفلسفة الهيجلية هي وحدها التي تحتوي على هذه المعرفة المطلقة في صورتها العلمية الصحيحة؛ لأنها هي وحدها التي توحد أسمى معرفة للإنسان «عن» المطلق، بمعرفة الروح المطلقة الكاملة «بذاتها». وما دام مذهب الألوهية يحول دون توحيد الوعي بموضوعه الأسمى، ينبغي للفلسفة أن تنظر إلى الله بوصفه قد مات إلى الأبد، وأن تبحث عن الوجود الفعلي الحي في الذات المطلقة الواحدة، أو في الكل الروحي الذي يجمع بين الوجودين المتناهي واللامتناهي. وحينئذ يتلقى الدافع الديني للعلو على الذات تفسيرًا باطنيًّا خاصًّا، وتحقيقًا منزهًا عن أوهام التميز الشخصي الذي يضعه مذهب الألوهية.

ومن الممكن الوصول إلى هذه النتيجة نفسها في حدود المذهب الجدلي. فالمراحل العليا من مجهود الروح لاستعادة نفسها هي الفن والدين والفلسفة[282]. وهي تؤلف الثلاثي الأخير الذي يصعد إليه الفن والدين، ليتحولا إلى مذهب فلسفي. ويتألف الاتفاق بين هذه المجالات الثلاثة من أنها تحتوي على مضمون واحد، وتستهدف هدفًا واحدًا هو: الروح المطلق في أسمى مراتب وجودها الفعلي. وعلى الرغم من مضمونها المشترك فإنها تتباين تباينًا حادًّا، وتترتب ترتيبًا تصاعديًّا وفق صوتها أو طريقتها في تجسيد المطلق. فالفن يحاول التعبير عنه في صورة حسية، على حين يستخدم الدين شعور التقوى، والفكر التمثيلي الذي يلجأ إلى الصور.

وهذه الوسائل تحتل مرتبةً أدنى في فهم المطلق والتعبير عنه. ومن ثم فهي أقل شأنًا من الفلسفة. وهذه الأخيرة تُبنى على الفن والدين، ولكنها تحولهما أيضًا وفق مفهومها السائد عن الروح، والفلسفة وحدها هي التي تدرك المطلق في صورته المتكافئة تمامًا على هيئة الفكر الخالص أو التصور العقلي، ففيها يتحد شكل المطلق ومضمونه تمام الاتحاد. وما يصوره العقل الفني والعقل الديني على نحو رمزي متحجب يتجلى عن طريق الفلسفة في طبيعته الحقة. والمذهب الفلسفي

القائل بأن المطلق هو الروح الحية الوحيدة والوجود الحقيقي، هو وحده الذي يسد الفجوة بين الشكل والمضمون، وهو الذي يؤكد لنا أن المطلق يتخذ وجوده في الفكر ومن خلاله، وأن الروح المطلقة هي ذاتنا الحقة.

ولا يذهب هيجل إلى مجرد القول بأن الدين يستخدم التشبيه لتوصيل أفكاره، وإنما يعتقد أن ثمة هوية كاملة في المضمون بين الدين (بما في ذلك أعلى حالاته وهي المسيحية) وبين الفلسفة. والمسيحية بوصفها دين الوحي لا تستخدم التشبيه لنقل معرفة متميزة تتجاوز -إلى حد ما- في شرط منها نطاق العقل الفلسفي، بل على النقيض من ذلك، المسيحية نفسها طريقة مجازية للتعبير عن الحقيقة الفلسفية الفريدة، ولا شيء غير ذلك. والدين -في كل المستويات- ميتافيزيقا ظاهرية معلنة لجمهرة الناس الذين لا يستطيعون فهم التصورات الفلسفية المجردة، وإنما يحتاجون إلى مضمون الفلسفة في صورة سائغة، وأن تكون ناقصةً أساسًا.

وفلسفة الدين تقوم بعملية تعرية لصعود الروح الديني إلى الله، بحيث تكشف عن جوهرها كله عبارة عن علاقة باطنة بين التعين المتناهي للروح المطلقة وبين مجموعها الحي. وموقف هيجل من الدين، وعلى الأخص من المسيحية - يتوقف على ما إذا كان يخضع طواعية للتحول المقترح أو لا يخضع. وكلما اشتدت مقاومته للتنقية الجدلية، كان التنافر على أشده بين الدين والفلسفة. والواقع أن ما يدمجه هيجل في مذهبه هو نظرة فلسفية تنوب عن المسيحية. أو طريقة مجازية لاستخدام المصطلحات العقائدية للتعبير عن تصوراته المذهبية الخاصة. وعلى سبيل المثال، يسمح للشخصية الإلهية بالوجود، ولكن بشرط أن تدل على الروح العينية الكلية في النزعة الواحدية الجدلية. والخلق يعامل على أنه تمثل رمزي للإنتاج الأبدي للأفكار- الصور، وللمضامين المادية، وعلى أنه الطريقة الشائعة التي تقرر أن المطلق أراد العالم بأن أصبح هو هذا العالم. ووشيجة الحب توحد بين المتناهي والروح اللامتناهية، غير أن الروح اللامتناهية هي نفسها مجموعة الفاعلين المتناهين في هويتهم الجدلية.

ولعل أضخم حجر عثرة في إعادة التفسير الفلسفي للدين بصورة كاملة، هو إيمان العقل الديني العنيد بالله. وهذا العناد مقرون بعناد الكائنات المتناهية فيما يتعلق بوجودها الفعلي المتميز الذي لا يقبل الإحالة إلى شيء غيره. وكلما أكد الفرد المتناهي طبيعته التي لا تقبل الرد، ولا هويته بالوجود الفعلي الخالص، بقي على مستوى الدين الذي لم يخضع للتنقية، وعلى مستوى مذهب الألوهية الذي لم يشيد من جديد. فليس الله أكثر من نسخة دينية غير متكافئة مع المطلق، أو هو الطريقة التي يتمثل بها العقل المتناهي صورة المطلق وعلاقته الخاصة به. ويتطلب الانتقال من الدين إلى الفلسفة أن يتخلى المرء عن أي دعوى بأن نظرية الإله المتعالي الخالق الحر صادقة من حيث الشكل والمضمون على السواء دون قيد أو شرط. ولما كان مصير مذهبه كله قد وضع في كفة الميزان، فإننا نستطيع أن نفهم لماذا يحرص هيجل هذا الحصر الشديد على إثبات أن الله هو التعبير الرمزي عن الروح المطلقة، من حيث إن العقل المتناهي لم يبلغ بعد القمة الفلسفية للمعرفة العقلية أو الواحدية الجدلية التي يشرف منها على النسبي والمطلق.

وينكر هيجل في كثير من الأحيان أن فلسفته مذهب في شمول الألوهية pantheistic. فهو يفرق بين مذهب مبتذل في شمول الألوهية، ومذهب أكثر تدقيقًا[283]. أما النمط الشعبي من مذهب شمول الألوهية فيوجد ببساطة بين الله والعالم التجريبي للأشياء مأخوذة في وجودها العادي. ويسخر هيجل من هذا الموقف ويسميه «all-godism»؛ لأنه يؤله الأشياء المتناهية دون أن يربطها أولًا بالمطلق. أما فيما يتعلق بمذهب اسبينوزا والمثاليين الألمان الفلسفي في شمول الألوهية، فينتقد هيجل الطريقة التي يوحد بها بين المطلق والأشياء المتناهية. ولا يثار اعتراضه بسبب توحيد هؤلاء بين العالم المتناهي والمطلق، بل بسبب الطريقة التي يفسرون بها هذا التوحيد. ولما لم يكن بين أسلافه من فهم المطلق على أنه روح تتطور وفقًا للديالكتيك، فإنهم لم يقدموا إلا تفسيرًا سكونيًّا لاتحاده بالأشياء المتناهية، ولمعرفتنا به. ويعارض هيجل مذهب شمول الألوهية، بوصفه هوية سكونية لا جدلية بين العالم والمطلق، وبوصفه مشجعًا لإيمان حدسي خالص بالمطلق. وفضلًا عن ذلك، يستبقي مذهب شمول الألوهية كثيرًا من مقدمات مذهب الألوهية عن الله والعالم بحيث لا تسمح هذه المقدمات لهيجل بقبوله عنوانًا لمذهبه. ذلك أن نزعته الواحدية عن الروح المطلقة وهويتها الجدلية بالأشياء المتناهية بوصفها تعينات جزئية للحياة اللامتناهية نفسها - تعد موقفًا متميزًا. وهي تفترق عن مذهب الألوهية افتراقًا أشد جذرية عن الأشكال المبتذلة والفلسفية من مذهب شمول الألوهية.

ولكن هل تتمتع الروح المطلقة بكمال الوعي، بمعزل عن المجاهدات الواعية للروح المتناهية؟ هذه قضية لم يتناولها هيجل بالتوضيح. والسبب الذي يدفعها إلى تعيين نفسها في أشكال متناهية يرجع إلى حاجة الروح اللامتناهية إلى تحقيق وعيها من خلال التأمل العقلي الإنساني. والوعي المتناهي الذي ينمو في جميع أشكاله الحضارية والاجتماعية والعلمية، يقدم المادة لتحقيق الروح المطلقة، فهو الأداة الحية التي تدرك بها الروح اللامتناهية طبيعتها بوصفها فكرًا عقليًّا.

ويتحقق الوجود الفعلي المذهبي التأملي للمطلق في النمو الهادف ومن خلاله، وفي طموح الوعي الإنساني إلى تجاوز وضعه المتناهي الحالي ومن خلاله. ومع ذلك، فالمطلق يمتلك منذ الأزل طبيعته الخاصة امتلاكًا تامًّا بوصفها فكرًا خالصًا.

ويحاول هيجل في تصور الروح المطلقة على حدة أن يضم إلى وصف أرسطو للمحرك الأول بأنه فكر خالص يفكر في نفسه بفعل أزلي مكتفٍ بذاته- أن يضم إليه التوكيد المثالي الحديث على محايثة العملية الحية كلها للمطلق. بل إنه لا يتورع عن الإهابة بعقيدة التثليث المسيحية التي يفسرها على أنها توحد بين التوليد الأزلي للكلمة وبين الخلق الزماني للعالم المتناهي. ولكنه يخفق في تقديم أسس معقولة لاستبعاد الاستدلال العنيد المترتب على ذلك بأن عضوًا من التركيب المقترح بين الأبدي والزماني سطحي ووهمي. فإما أن يكون للوعي الأبدي وجود فعلي كاف في حد ذاته، فيعزو العملية الزمانية للطبيعة والإنسان إلى تلاعب وهمي للأشكال، أو أن يكون هناك رد كامل للمطلق إلى الروح الإنسانية التي تتمتع وحدها في بيئتها الطبيعية بالوجود الفعلي الحقيقي. وعلى هذه المحرجة بين نزعة مطلقة للروح اللامتناهية في مقابل نزعة مطلقة عن الإنسان - في - الطبيعة - يتحطم المذهب الهيجلي ويتناثر شظايا. وقصة هذا الانهيار هي نفسها تاريخ مشكلة الله في القرن والربع قرن الأخيرين.

ولقد كانت المفارقة التي اتسم بها التفكير اللاحق لهيجل عن الله، هي الظهور السريع للفلسفات الملحدة، والمتناهية، والشخصانية. ولما كانت هذه الحركات الجديدة قد جاءت في أعقاب نزعة مثالية مجدت الإلهي واللامتناهي واللاشخصي، فيبدو أنها تنطوي على انقلاب تام في الاتجاه السابق، وأنها تضرب بحق - مثلًا أصيلًا على الانفصال التاريخي. وأيًّا كان الأمر، فإن الفحص الدقيق يكشف عن أن هذه المفهومات الجديدة تعتمد في شطر منها على حركات عقلية أخرى ظهرت في القرن التاسع عشر، وتعتمد في شطر آخر على تطوير بعض النغمات المتصارعة في فكر هيجل نفسه. فالجناح اليساري من الهيجليين قد شجعه بكل تأكيد الازدواج الذي أحاط بالوجود الفعلي للمطلق على استبعاد الروح المطلقة، وعلى إضفاء طابع المطلق على الطبيعة الإنسانية وعلى الحياة الاجتماعية. وقامت النزعة الملحدة أيضًا ردًّا على تهديد القيم الإنسانية العادية الذي ينطوي عليه تحليل هيجل للزمان والتناهي. وكذلك نجد بذرة الإله المتناهي الخاضع للصيرورة متضمنة في نظرية هيجل عن «عملية- حياة» المطلق، حتى وإن تطلبت لازدهارها تربة الفكر التطوري. ولقد أثر هيجل -بما أثاره من معارضة- في التوكيد الذي جاء بعده على تناول إيماني لله، وعلى العلاقات الوجودية الشخصية الحرة بين الله والإنسان. والواقع أن تلك النقلة التي قام بها من الله إلى الروح المطلقة قد طغت على ما يزيد عن قرن من البحث في مشكلة الله والإنسان، حتى وإن عزا خلفاؤه إلى الله في كثير من الأحيان نتائج نزعته المطلقة في النظر إلى الروح.

***

الفصل الثامن

ظهور الإلحاد

للإلحاد تاريخ طويل حافل، فهو أحد الإمكانيات العقلية والعملية التي يتبناها الإنسان باستمرار حين يهم بوضع تفسير عام للكون. ومع ذلك فإن وجهة النظر هذه من أكثر وجهات النظر إفلاتًا من التعريف؛ لأن لها في العادة دلالةً نسبيةً. وربما كان أوسع معنى يعزى إلى الإلحاد هو أنه إنكار للتصور السائد عن الله أو عن الإلهي. ولكن لما كان هذا التصور يمكن أن ينتقل من عصر إلى آخر، لم يكن من المستبعد أن تكون ثمة نقلة مناظرة في معنى الإلحاد. فأحيانًا يتأثر الملحد النسبي خفيةً بإدراك أن النظرة الشائعة عن الله غير جديرة بالدلالة على أعلى قيمة؛ أو بأنها تستتبع نتائج تجربته، ولا تتفق وإحساسه بالكرامة الإنسانية. مثل هذا الموقف لا يبتعد كثيرًا عن مذهب نقدي في الألوهية يعيد بناءها، ويحاول أن يستبدل بالنظرة المضللة عن الله نظرة أخرى متكافئة نسبيًّا. صحيح أن كلمة «ملحد» قد أطلقت على «أنكساجوراس» لأنه انتقد الفكرة الدينية اليونانية عن الآلهة، وأطلقت على الآباء المسيحيين الأوائل لهجومهم على تعدد الآلهة الوثني، وعلى اسبينوزا الذي ربط بين الله والعلم على نحو غير تقليدي، غير أن استخدام هذه الكلمة في مثل تلك المواقف لم يكن مناسبًا؛ لأنها تتعلق بمسألة النزاع بين التصورات المختلفة عن الله ولا تنطوي على إنكار تام للإله.

ومهما يكن من أمر فقد بُذلت محاولات تاريخية لوضع نمط مطلق صريح من الإلحاد، واستبعاد الإله أيًّا كان شكل المذهب المقترح، ومن المفيد في دراسة هذه المحاولات أن نلجأ إلى التفرقة بين مقصد الفيلسوف في إقامة مذهب إلحادي مطلق، والمدى الفعلي الذي يصل إليه رفضه للإله، فعلى الرغم من أن الملحد المطلق يهدف من حيث المبدأ - إلى نقض كل نظرية عن الله، إلا أن نقده يستند في الواقع على النظر في عدد قليل من النظريات البارزة عن الله التي احتلت مكان الصدارة في أثناء حياته. وهذا الفصل من الكتاب يتناول جماعةً من المفكرين اللاحقين على هيجل الذين عقدوا عزمهم على تقويض تصور الله على نحو حاسم، وبذلك يضمنون إقامة مذهب إلحادي مطلق. أما المدى الذي يتحدد فيه هذا الهدف الطموح وينحصر فعلًا نتيجةً للمناخ الخاص الذي يشيعه المذهبان: التجريبي والمثالية المطلقة، فيمثل هامش التفاوت بين النية التي تهدف إلى وضع نقد شامل عن الله، وبين الإنجاز الفعلي لهذا النقد؛ وبالتالي يمثل الفرصة المتاحة لنظر جديد إلى تلك القضايا.

وقد شهد القرن التاسع عشر مولد مذهب في الإلحاد- مذهب كامل التكوين يرمي إلى استبعاد الله بلا قيد ولا شرط من معتقداتنا المتواضع عليها[284]. وكان من النادر فيما -فيما سبق من عصور- أن يعتنق الإلحاد علانيةً مفكرون بارزون، إذ كان ينظر إليه على أنه موقف هدام. أما في خلال الفترة التي أعقبت هيجل فقد اعتنقه جهارًا نهارًا عدد من زعماء الفكر الذين أضفوا عليها

نوعًا من التوقير الذهني، بل من التداول الشعبي أيضًا. وقد نجحوا في هذا بأن ربطوا بين الإلحاد وبين بعض الاتجاهات الرئيسة في حياتنا العلمية والثقافية والأخلاقية. وبدلًا من أن يبقي الإلحاد موقفًا سلبيًّا عقيمًا أضحى مقومًا بناءً من مقومات الاتجاه العلمي الإنساني في المجتمع الحدث. ومن الجلي أن مثل هذا الانقلاب في الأوضاع لم يكن من صنع حفنة قليلة من الفلاسفة، بل إننا لنجد داخل التراث الفلسفي نفسه تمهيدات طويلة المدى للإلحاد في بعض جوانب مذهب الشك وعصر التنوير وغيرهما من التيارات. وكانت هناك أيضًا ظروف مشجعة قوية في المجالات العلمية والثقافية والاجتماعية. ومع ذلك فقد اقتضى الأمر إسهامات متخصصة من طائفة الفلاسفة لتفسير اتجاهات الميادين الأخرى، ووضع أساس نظري مفصل للإلحاد.

وما تتمتع به النظرة الإلحادية من جاذبية راهنة ليست نتيجةً لمذهب واحد ضخم، بل جاءت بتأثير التقاء عدد من الفلسفات. فعلى الرغم من وجود خلافات حادة بين هذه الفلسفات على قضايا أخرى، إلا أنها تلتقي جميعًا في النظر إلى الإلحاد المطلق على أنه نظرية محررة سواء في مجال البحث النظري أو في مجال تصريف الشؤون العملية. وتشترك جميعًا في رجوعها إلى البواعث السائدة في النزعتين الإنسانية والطبيعية للدفاع عن الاعتقاد القائل بأن الله غير موجود. ومع ذلك فإن كل مفكر من المفكرين الملحدين يعرض موقفه بنبرة فريدة. وفويرباخ يدين المطلق الهيجلي باسم النزعة الإنسانية، داعيًا كل أنصار طريقتنا الحسية المتناهية في الوجود إلى إزالة الله بوصفه مبدأً محطمًا للتكامل. ويركز ماركس على التضاد الضروري بين الاعتقاد في الله والتحكم الفعال في قوى الطبيعة والمجتمع. وعند نيتشه تجتمع المضامين الأنطولوجية لنظرية التطويرية بمجموعة باطنة تمامًا من القيم الأخلاقية بحيث يتخذ مذهب الألوهية هيئة المذهب اللاواقعي اللاأخلاقي في أساسه. أما ديوي ومدرسة النزعة الطبيعية الأمريكية فيقدمان أسبابًا منهجيةً وميتافيزيقيةً لتحويل الاهتمام والطاقة عن أي مجال وهمي يقع فيما وراء الطبيعة، والتركيز على مهام هذا العالم وأهدافه. وفيما عدا هذه الاتجاهات الرئيسة الأربعة التي اخترناها للتحليل في هذا الفصل، ينبغي للمرء أن يعترف أيضًا بما أسهم به في هذه القضية المشتركة كل من كونت، والجناح الإلحادي من الوجودية، والوضعية المنطقية.

(1)
«تأنيس» فويرباخ للمطلق الهيجلي

أدخل هيجل -قبل وفاته بأعوام قلائل- في عداد تلاميذه ببرلين شابًّا كان لاهوتيًّا سابقًا يُدعى لودفيج فويرباخ 1872 -1804) Ludwig Feuerbach). وكان فويرباخ قد تحول إلى هيجل عام 1824 حين خاب ظنه نتيجة لضروب التوفيق التي سعى إليها لاهوتيون من أمثال شليرماخر- بين الحرية الإنسانية والتبعية لله، بين قوانين العقل ومطالب الإيمان. ولم يستطع فويرباخ أن يجد -حتى عند زعيم المثالية الألمانية - حلًّا مرضيًا لهذه التوترات. والواقع، أنه كلما استمع إلى هيجل وهو يتحدث عن تعينات الفكرة المطلقة في الواقع الإنساني، ازداد تعجبًا عن كيفية التوفيق بين هذه النظرة المثالية للإنسان، وبين ما تقرره البيولوجيا والفيزياء عن الإنسان.

وعن ذلك المزاج المتشكك العميق الذي تولد عن هذا المأزق وضع فويرباخ تدريجيًّا فلسفةً رأى أنها أكثر تمشيًا مع الروح العلمية في الإنسان في القرن التاسع عشر، وإن تكن لهذا السبب نفسه شديدة الانتقاد أيضًا للاهوت المسيحي والفلسفة الهيجلية.

أنتج فويرباخ في الفترة القصيرة التي تمتد بين عامي 1839 و1843 أربعة مؤلفات رئيسة تحدد موقفه من المسيحية ومن الهيجلية، وتشق في الوقت نفسه طريقًا جديدًا للفلسفة في عصر علمي[285]. وقد تنبأ ببصيرة نافذة بأن مستقبل الفلسفة ينتمي إلى موقف يجمع بين النزعة الإنسانية والنزعة الطبيعية؛ ولكنه أضاف شرطًا لفتح الطريق أمام النزعة الإنسانية الطبيعية هو إزالة إله المسيحية ومطلق هيجل. وإلى طريقة فويرباخ في وضع مشكلة العقل والطبيعة يرجع السبب الرئيس الذي جعل من الإلحاد سمةً مميزةً لكثير من النزعات الإنسانية والطبيعية خلال الأعوام المائة الماضية. ومع أن هذه السمة السلبية المميزة قد أخذت بالإجماع في نهاية الأمر على أنها نقطة بدء صحيحة، بل بداية لا يتطرق إليها الشك، إلا أنها كانت تعتمد في صياغتها الأصلية اعتمادًا وثيقًا على مجموعة خاصة من الصعوبات العقلية التي توارثها الجيل الأول من الهيجليين سواء من اليسار أو من اليمين.

ويتقدم فويرباخ بقضية تاريخية هي أن المهمة الرئيسة للفكر الحدث هي «تأنيس الإله». فالبروتستانتية تركز على دلالة الله للخلاص الإنساني، ومذهب شمول الألوهية يغلق الأبواب على الله داخل الطبيعة؛ والمذهب التجريبي يحكم على الله بمعيار النزعة العملية في الإنسان؛ وتنظر المثالية إلى الله والطبيعة بوصفهما وجهين لكل روحي واحد. ويعد هيجل ذروة هذا الاتجاه «التأنيسي»، ولكنه يفتقر لسوء الحظ إلى الشجاعة التي تدفعه إلى النتيجة المحتومة التي تتألف من رد كل ما هو فوق الإنسان إلى الإنسان، وكل ما هو فوق الطبيعة إلى الطبيعة، وتنقطع الأسباب بمذهبه دون الوصول إلى هذا الرد النهائي نتيجة لاحتفاظه بالروح المطلقة. ويرى فويرباخ أن رسالته الخاصة هي «تأنيس» و«تطبيع» naturalization الروح المطلقة، بصورة تامة.

وتنفيذًا لهذا المشروع، يقبل فويرباخ موقف هيجل إلى حد معين، ثم يقلب العلاقات الجدلية التي سلم بها مؤقتًا، فهو لا يستغني مثلًا عن قبول دعوى هيجل بأنه ذروة تاريخ فلسفة في الله بأكملها. فمن خلال هذا القبول اللبق (الذي يتابعه عليه بعض أنصار الإلحاد)، يستطيع فويرباخ أن يتجنب مشكلة عويصة هي مشكلة التعدد الفلسفي من جانب المواقف التي تدعي مقاومة الاندماج في المذهب الهيجلي، وبالتالي يستطيع أن ينظر إلى نقده لهيجل بوصفه نقدًا حاسمًا لكل طريقة أخرى في النظر إلى الله والإنسان والطبيعة. وثمة قضية أخرى يحرص فيها حرصًا شديدًا على قبول التدليل الهيجلي بوصفه منتجًا، وأعني بها قضية العلاقة بين الله والروح المطلقة، ذلك أن قبول هويتها الأساسية يُمكِّن فويرباخ من أن يلحق بمذهب الألوهية وبكل شكل من أشكال المسيحية، المثالب التي سوف يشير إليها في نظرية المثالية المطلقة.

فإذا افترضنا أن المضمون في كل من مذهب الألوهية وفلسفة الروح المطلقة شيء واحد، لزم عن ذلك أن «سر الفلسفة النظرية هو اللاهوت»[286]. وهذه الهوية تعني -بين يدي هيجل- أن نظرية الله ما هي إلا مرحلة تمهيدية للنظرية المتحكمة: نظرية الروح المطلقة؛ ولكنها في الصورة التي يخلعها عليها فويرباخ - تعني أن هناك على العكس من ذلك اعتمادًا جوهريًّا لنظرية المطلق على الله. وليس المذهب الهيجلي -من الناحيتين التاريخية والتكوينية genetic - أكثر من الملاذ النهائي، والسند العقلي لمذهب الألوهية، واللاهوت المسيحي، أو هو آخر محاولة عظيمة لاستعادة العقيدة المسيحية تحت قناع فلسفي. ومع أن هيجل يفلح في إزالة الانفصال بين «واحد» الأفلاطونية المحدثة، وبين العلو الشخصي للإله المسيحي، إلا أنه لا يكف عن محاولة ابتلاع المتناهي في اللامتناهي، والإنساني في طبيعة روحية فائقة على الإنسان. وإذا كان هيجل يحط من شأن الزمان والتاريخ والوجود الحسي، فما ذلك إلا علامةً على الأصل اللاهوتي الذي يفسد تفكيره.

من الجلي إذَنْ أنه لا محيد عن انتقال بؤرة النقد من المطلق الفلسفي إلى الإله اللاهوتي، وإلى أساسه في الاحتياجات الإنسانية، تمشيًا مع مبدأ فويرباخ التكميلي وهو أن «سر اللاهوت هو علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)». وهنا يستخدم المنهج النفساني التكويني (أو النشوئي النفساني psychogenetic) ليحطم ما يدعيه اللاهوت المسيحي والفلسفة الألوهية (ويطلق عليهما مجتمعين دائمًا اسم «اللاهوت») من أنهما يهتمان بالواقع المستقل. والمنهج النفساني التكويني وسيلة فنية لإرجاع نظرية الله إلى دوافع معينة في الطبيعة الإنسانية نفسها. ويعتقد العقل الألوهي أنه يتناول المجال الواقعي على حين أنه لا يفعل أكثر من تجسيد التطلعات والصور الإنسانية التي تؤلف نسيج الدين تجسيدًا موضوعيًّا. وهكذا يجري فويرباخ إحالة مزدوجة: الإحالة الأولى هي رد المثالية المطلقة إلى مذهب الألوهية، والثانية رد مذهب الألوهية إلى ميولنا الدينية الذاتية. ورأيه هو أن التفكير النظري في الله أو في الروح المطلقة لا يتفق فحسب مع رغباتنا الذاتية، بل أن هذا التفكير لا يزيد على كونه «أقنمة» hypostasization لتلك الرغبات.

ويحاول فويرباخ في بحثه عن ماهية الدين - أن يلقي ضوءًا على العملية الذهنية التي تقدم المضمون الكامل لنظرية الله. وهو يعترف بأن هيجل كان أول من أضاء الطريق بوهج ساطع حين شرح أدلة وجود الله على أساس السمو الديني للروح. وكانت بذرة النزعة الإنسانية الملحدة كامنة

في الفلسفة الهيجلية من حيث إنها بقيت مزدوجة الدلالة - على نحو غريب- فيما يتعلق بطبيعة الفكر الخالص، أو الروح التي ينطوي عليها الاستدلال الألوهي والتطلع الديني. وعلى الرغم من أن هيجل نفسه كان يصر على تجاوز الإنسان في السير نحو الروح المطلقة الواعية بذاتها، إلا أنه كان يشير أيضًا إلى التطور التاريخي بوصفه تجلية لماهية الإنسانية وحريتها، ومحققًا لطبيعة الإنسان الإلهية الكلية. والواقع أن فويرباخ يجدد المضمون الأنثروبولوجي للحياة الروحي والتاريخي بإلغاء إشارته إلى أي شيء يقوم وراء الماهية الإنسانية.

«فإذا قالت الفلسفة الهيجلية القديمة إذن: «العقلي هو وحده الحقيقي والموجود فعلًا»، قالت الفلسفة الجديدة على عكس ذلك: «الإنساني هو وحده الحقيقي والموجود الفعلي»؛ لأن ما هو إنساني هو وحده العقلي: الإنسان مقياس العقل.. و(المطلق) بالنسبة للإنسان هو طبيعته الخاصة»[287].

وسيتعلم ماركس من فويرباخ درس التوحيد لا بين ذروة الوعي الذاتي والروح المطلقة، بل بين هذه الذروة والوعي الاجتماعي للبشر. ذلك أن الطبيعة الإنسانية لم تخلق للاندراج في سياق أغنى منها، بل هي بالنسبة لفويرباخ الكائن الأعلي تحققًا في الوجود ens realiasimum، أي أعلى ما يمكن أن يصل إليه الوجود، وأصلب قاعدة لكل تفلسف.

يستطيع فويرباخ إذَنْ بهذا المعيار، أن يفسر الدين والله بالرجوع إلى الطبيعة الإنسانية وميولها؛ فإذن ما يميز الإنسان عن الحيوان هو قدرته على أن يدرك بتفكيره، لا الفرد وحده، بل النوع بأكمله. وعقل الإنسان مليء بطبيعته الجوهرية الخاصة إلى درجة انتهت به إلى اعتبار نفسه كائنًا لامتناهيًا. فإذا عرف الدين بأنه الوعي باللامتناهي، أمكننا أن نفهم ذلك بوصفه إدراكًا للانهائية وجود الإنسان الجوهري الخاص. غير أن العقل الديني لا يرى في البداية أن موضوع عبادته هو ماهية الإنسان اللامحدودة. «الإنسان يبدأ بأن يرى طبيعته وكأنها «خارج» نفسه قبل أن يجدها في نفسه. وفي الحالة الأولى يتأمل نفسه وكأنها نفس كائن آخر»[288]. وليس الله سوى هذه الطريقة العازلة في النظر إلى الماهية الإنسانية وكأنها كائن آخر. فهو المثل الأعلى للماهية الإنسانية التي نجردها من أفراد التجربة، ثم نعزلها كرصيد حقيقي لكل صفات الطبيعة الإنسانية وكمالتها. والدين هو عملية إسقاط وجودنا الجوهري على مجال الألوهية المثالي ثم العودة إلى إذلال أنفسنا أمام ماهيتنا الخاصة التي أحلناها إلى موضوع. والواقع أن الناس في عبادتهم لله، يمجدون ماهيتهم المعزولة منظورًا إليها من مسافة مثالية.

ومن هذا التحليل يستخلص فويرباخ هذه النتيجة المتناقضة ظاهريًّا: وهي أن العقل الديني الذي يبلغ أقصى حالات الوعي بذاته ينبغي أن يكون ملحدًا. فالإنسان هو لنفسه الإله الحقيقي الوحيد «Homo Homini Deus». وما إن ينفذ الإنسان إلى دلالة الدين الحقيقية، حتى يستطيع الاستغناء عن الإله، أو عن الروح المطلقة، ويكرس نفسه لتحقيق إمكانيات وجوده الجوهري الخاص. والسبب الوحيد الذي يدفعه إلى تقسيم وجوده إلى الفرد التجريبي وإلى الحد المثالي الأقصي هو أن كمالات الطبيعة الإنسانية محفوفة بالمكاره نتيجةً للظروف العقلية في الطبيعة والمجتمع. وتؤدي به تعاسات الوجود العقلي إلى الحنين إلى حالة أكمل، وإلى تصور هذه الحالة على أنها ماهية مثالية، وأخيرًا إلى تجسيد هذه الماهية على هيئة إله لامتناه قائم بذاته.

وقد أراد فويرباخ أن يجري عمليةً جراحيةً أخلاقيةً دقيقةً لاستئصال فكرة الله، واستبقاء الموقف الديني من حيث إنه يركز عقولنا على كمالات الطبيعة الإنسانية.

وأراد أيضًا بعد أن كشف عن الطابع الوهمي للإله وللروح المطلقة أن يحصر الدين داخل الإطار الإلحادي. ويعد فويرباخ -جنبًا إلى جنب مع المفكر الوضعي الفرنسي أوجست كونت- رائدًا في الدعوة إلى دين إنساني واجتماعي خالص يخلو من الله. والمعني الصحيح للدين (ما دام قد أصبح إنسانيًّا صرفًا)، هو أن يكرس المرء نفسه لتحسين العلاقات الشخصية المتبادلة بين الناس على أساس علاقة «الأنا والأنت»، تلك العلاقة القائمة على الدافع الباطني الخالص من الحب المتبادل والمشاركة في طبيعة جوهرية واحدة.

ويعتمد تقويم نقد فويرباخ إلى حد كبير على نظرة المرء إلى هيجل، كما تتوقف إعادة بناء الدين على أساس إلحادي على صحة الافتراضين التمهيديين اللذين وضعهما جميعًا، وأن الروح المطلقة عند هيجل هي والله شيء واحد من حيث المضمون. وقبول هاتين المقدمتين التاريخيتين المشكوك فيهما هم اللتان مكنتا فويرباخ من استنتاج استحالة التوفيق بين الله وبين نزعة إنسانية أو طبيعية اكتمل تطورها.

وإننا لنلمس الدافع إلى اتهام فويرباخ بنزعة مضادة للإنسانية في قوله المأثور: «لإثراء الإله ينبغي للإنسان أن يكون فقيرًا، ولكي يكون الإله كل شيء لا مندوحة عن أن يكون الإنسان لا شيئًا»[289]. فمن المسلم به أن مذهب الألوهية لا يستطيع أن يربط بين اللامتناهي إلا على سبيل التضاد أو الخصومة المتبادلة، أعني بطريقة لا يتم فيها تمجيد الطبيعة الإلهية إلا على حساب الطبيعة الإنسانية. وهذه النتيجة تلزم حقًّا عن ديالكتيك هيجل في النسبي والمطلق -حينما يؤخذ ما هو في حد ذاته ومن حيث هوية تقاوم المطلق- كما تلزم أيضًا عن نظرية الاغتراب الديني. بيد أن ما من نظرية من هاتين النظريتين يمكن أن تتطابق مع النظرة الألوهية إلى الإنسان والله. وحيثما ربطنا بين الكائن اللامتناهي والكائنات المتناهية برابطة العلية على هيئة الخالق والمخلوق بدلًا من الرابطة الديالكتيكية بين المطلق والنسبي، لم تعد العلاقة علاقة خصومة أو تنافر، بل علاقة طرق متباينة لتحقيق فعل الوجود وبعض كمالات الوجود الفعلية الأخرى. ولا يتجلى وجود الله الفعلي في أن نسحب شيئًا من الإنسان، وإنما في أن تضفي على الإنسان وجوده الفعلي المتميز. والعلاقة بينهما ليست علاقة الإيجاب ضد السلب، بل الفعليات المتباينة الخاصة بالموجودات المرتبطة برابطة العلية.

ومن العجيب حقًّا أن يستشهد فويرباخ بعبارة شهيرة من المجمع اللاتراني(290) الرابع المنعقد سنة 1215 معناه أنه أيًّا كان التشابه بين الخالق والمخلوق عظيمًا، فإن اختلافهما أعظم. بيد أن هذا لا يعني أن الكائنات المتناهية تخلو من كل كمالات فعلية، أو أنها تفتقر كليةً إلى أي تماثل مع الله، وإنما المقصود من هذه العبارة هو أن التفرقة بين العلة الأولى ومعلولاتها لا تنمحي أبدًا بالتشابه القائم بينهما؛ لأن وجود الله لا علة له، على حين توجد الأشياء المتناهية دائمًا على نحو معلول مشتق وتقوم الاختلافات بين الله والإنسان على نفس الكمال الذي يتشابهان فيه، أعني على وجودهما الفعلي بحيث تظل العلاقة بينهما علاقة علية وتماثل. وهذا الاحتفاظ الدائم بالتشابه

والتباين بين الله والإنسان فيما يتعلق بكمالها الفعلي هو الذي مكن مذهب الألوهية من تجنب ذلك الاختيار القاسي بصدد الدفاع عن كرامة الإنسان - بين الهوية الديالكتيكية التي وضعها هيجل بين الإنسان وحياة المطلق، أو بين ما فعله فويرباخ من إضفاء طابع المطلق على الماهية الإنسانية، وتحطيم الارتباط بإله متعال. ولقد عبر «جون دون» John Donne تعبيرًا يجسد الدفاع الألوهي والمسيحي عن تكامل الإنسان وجدارته دون التضحية سواءً بطريقتنا المتناهية الباطنة في الوجود أو برجوعنا إلى الإله الشخصي - فقال:

«ليس الإنسان مخلوقًا مكملًا لشيء، ولكنه مخلوق كلي. وهو ليس واحدًا، بل جميعًا. وهو ليس جزءًا من العالم، بل هو العالم نفسه، بل هو سبب وجود العالم في المرتبة الثانية بعد مجد الله. ولكن لا ينبغي أن نحدد هنا هذا الاعتبار من أن الإنسان شيء ما، شيء عظيم، ومخلوق نبيل، إذا أشرنا إلى غايته وإلى اهتمامه بالله، وإلى رجوعه إلى السماء؛ بيد أننا لو نظرنا إلى الإنسان بطريقته الخاصة، ومن حيث وجوده بين الناس، لرأينا أنه ليس عدمًا وأنه ليس عاجزًا عن مساعدة الإنسان، أو أنه ليس صالحًا لأن يثق به الإنسان، فإنه حتى في هذا المقام، جعل الله الإنسان إلهًا لنفسه، وجعل إنسانًا واحدًا يستطيع أن يؤدي لغيره ما يؤديه الله»[291].

هناك إذَنْ طابع مقدس يميز الشخص الإنساني، والعلاقات الاجتماعية الإنسانية منظورًا إليها في أبعادها المتناهية الزمانية، وكذلك من حيث صلتها بالله، وهكذا يستطيع جون دون أن يستخدم نفس الجملة «الإنسان إله نفسه» استخدامًا يصحح في وقت واحد عبارة هوبس القائلة: «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، ويجعل لجوء فويرباخ إلى المذهب المضاد للألوهية غير ضروري، على أسس إنسانية. وعلينا في الحقبة التالية على داروين أن نفحص علاقة الإنسان بالطبيعة فحصًا أدق، غير أن هذا لا يفسد ما ذهب إليه دون عن الأساس الإلهي لرسالة الإنسان الدنيوية وكرامته.

ويجدر بنا في هذا المقام أن نفحص المعاني المختلفة التي يدعي بها فويرباخ أن الإنسان مطلق ولا متناه بطبيعته. فهو يحتج بأنه إذا كان التناهي مجرد تورية عن العدم، لكان الإنسان في هذه الحالة لامتناهيًا. هذه الحجة الشرطية تقوم ضد الديالكتيك الهيجلي عن التناهي؛ أما خارج هذا السياق الضيق، فإن النتيجة المعتمدة الوحيدة التي يمكن استخلاصها هي أن الإنسان ليس عدمًا، أو مجرد ظاهر في ذاته، وبالتالي فإن وجوده فعلي قائم بذاته، وليس مرحلةً داخل الروح المطلقة.

ويصف فويرباخ الإنسان أحيانًا بأنه مطلق -امتدادًا لتفكير سابق- بمعنى أنه غير قابل للاستنباط جدليًّا من مبدأ آخر، أو أنه ليس مجرد أداة لفاعل محيط بكل شيء. فنحن ندرك أن قوانا الإنسانية كمالات وأن أفعالنا تسهم في رفاهتنا الخاصة. وهذا في أساسه احتجاج على أي استنباط عقلي للإنسان من الله، وضد كل واحدية مثالية عن الفعل. وهذا الاحتجاج والدفاع الذي قدمه فويرباخ أمران يشارك فيهما مذهب واقعي في الألوهية، يرفض أيضًا قابلية الموجودات المتناهية للاستنباط deducibility، وطابعها الأداتي الذي يحط من مكانتها، بيد أن فويرباخ يعتقد أن هذه النتائج تنبع بالضرورة عن أي نمط من أنماط الفلسفة الألوهية ومن الدين. «لا يعرف الدين في حد ذاته- إذا لم تدنسه أي عناصر أجنبية- شيئًا عن وجود العلل الثانوية- بل علي النقيض من ذلك، هذه العلل حجر عثرة في سبيله؛ لأن عالم العلل الثانوية والعالم المحسوس، والطبيعة، هي -على وجه الدقة- ما

يفصل الإنسان عن الله... فالله وحده هو العلة، وهو وحده الكائن الفعلي الكافي». وهذا الوصف تعميم ينقصه الحذر -يقع فيه فويرباخ نتيجةً لاطلاعه في موضوع النزاع اللاهوتي حول توافق الله مع العالم، وخاصة في نقل بيل ملبرانش؛ ذلك أن إنكار كفاية العلل الثانوية يميز مذهب المناسبات occasionalism (292)عند ملبرانش، وهو المذهب الذي ينظر إلى الله والإنسان بوصفهما متنافسين على ادعاء امتياز الفاعلية والقدرة العليتين.

وتقف العلل الثانوية حجر عثرة في سبيل مذهبين: مذهب المناسبات والمذهب الإنساني الملحد؛ لأن كلًّا منهما لا يحتمل وجود فاعلين يقومون بدور العلة الحقيقية ويعتمدون على الله في الوقت نفسه اعتمادًا حقيقيًّا. ومع ذلك فهذا التأكيد المزدوج هو ما يقوم به -في وضوح- المذهب الواقعي في الألوهية. وهذا التناول الألوهي لا يعامل العلل الطبيعية والفاعلية الإنسانية على أنهما حوائل، بل على أنهما مظاهر لسخاء العلة الأولى. ولما كان مذهب العلية الثانوية يتمسك بالقوة الباطنة للفاعلين المتناهين وكمالهم دون أن يكون مرغمًا على إضفاء الطابع المطلق عليهم، فإنه يقدم وسيلةً لتجريد النزعة الإنسانية الطبيعية من مضمونها الإلحادي، وللمحافظة على إحساسها بالكرامة الإنسانية.

ويقدم فويرباخ عدة أسباب لخلعه نوعًا من اللامتناهي على الإنسان، فهو يكاد يردد حرفيًّا الصيغة الأرسطية القائلة بأن العقل الإنساني يستطيع بطريقة ما أن يصبح الأشياء جميعًا من خلال اتحاد معرفي. والإنسان لامتناه وكلي، بمعنى أنه قادر على مضاعفة معرفته إلى غير حد، هذه المعرفة التي لا تتقيد تمامًا بحدود الاحساس الأصلية. بيد أن هذا الانفتاح للعقل على حقائق جديدة لا يبرر استدلال فويرباخ على أن إدراكنا للمتناهي هو مجرد إدراك لطبيعتنا اللامتناهية. فذلك النوع من اللامتناهي الملائم لنا هو لا تناهي القدرة والصيرورة، وليس لا تناهي الوجود العلي الكامل الذي ينتمي إلى الله بوصفه هدف بحثنا الديني، وموضوع عبادتنا. ويغالط فويرباخ، فيستدل من أن الإنسان هو الحيوان المتدين الوحيد، وأنه يتخذ من الله موضوعًا له، على أن الله ما هو إلا تجسيد للطبيعة الإنسانية في طموحها إلى الكمال. ويعقد فويرباخ المقارنة بين الله، وبين الموضوع الصحيح لأي قدرة إنسانية، فلا ينتج عن هذه المقارنة إلا أن الله يستبقي وجوده الفعلي، ويخصص- بدلًا من أن يوضح طبيعة عقلنا، وأن ما يميزنا عن الحيوانات الأخرى هو قدرة عقلنا، وإرادتنا في البحث عن الله اللامتناهي، بيد أن هذا يختلف عن بناء طبيعتنا لتصبح كائنًا لا متناهيًا في كماله الفعلي.

وفي محاولة يائسة لاستبعاد أن يكون عقلنا متجهًا نحو حقيقة لا متناهية متميزة عن أنفسنا، لا يتورع فويرباخ عن تخفيف نزعته الواقعية الأساسية في المعرفة، فهو يقترح -كمبدأ عام- أن يكون الموضوع الوحيد للعقل الإنساني هو طبيعته الذاتية الخاصة معالجة على نحو موضوعي. وفي هذه النظرة لا تكون الفلسفة إلا «مونولوجًا» للعقل، فهي تتحدث عن طبيعة الإنسان الخاصة، لا عن الله اللامتناهي القائم بذاته. ولكن لما كان هذا المبدأ العام يقترب من المثالية، ويقوض ما تبقى من هجوم فويرباخ الإبستمولوجي على هيجل، فإنه يحتفظ فيه قليلًا بملاحظة أننا نبدأ على الأقل بالتخيل الذاتي، ثم ننتقل تدريجيًّا إلى الأشياء الحسية الواقعية. وحتى إذا أمكن التغلب في نهاية الأمر على النزعة الذاتية فيما يتعلق بمعرفة الطبيعة المحسوسة، فلن نجد مبدأً صارمًا حقًّا يمنعنا

من مد معرفتنا إلى ما وراء الطبيعة الإنسانية والطبيعة المحسوسة لشيء من تأكيد وجود الله. وبقدر ما يهاجم فويرباخ المثالية، مع تأكيده على معرفتنا بالوجود الحسي الحقيقي في العالم الطبيعي، بقدر ما يفتح ثغرةً لمذهب في الألوهية يقوم على أساس تجريبي، أيًّا كان المظهر المميز الذي يبدو عليه هذا المذهب الألوهي لمفكر تدرب على النظر إلى الله من منظار الجدل الهيجلي وحده.

ويدعم فويرباخ اتهامه لمذهب الألوهية بأنه نزعة مضادة للطبيعة، بالاستعانة ببعض القضايا الميتافيزيقية الأساسية.

«الحقيقة، والوجود الفعلي، والحسية كلها شيء واحد. فالكائن الحسي هو وحده الوجود الحقيقي الفعلي.. والزمان والمكان هما الشكلان الوجوديان لكل وجود.

فالوجود في الزمان والمكان هو وحده الوجود.. وكل وجود واقعي، أعني كل وجود هو بالحقيقة كذلك، يكون وجودًا كيفيًّا متعينًا (وبالتالي متناهيًا)..وما ليس له تأثير فيَّ، لا وجود له بالنسبة لي... وإذا كان الله هو سلب كل ما هو متناه، فمن المنطقي إذَنْ أن يكون المتناهي أيضًا سلبًا لله»[293].

وللحصول على تعريفات الوجود بما هو موجود، يضفي فويرباخ طابع المطلق على ملامح الإنسان والطبيعة. ويتخذ نقطة انطلاقه الفلسفية مما تنبئنا به الحواس عن العالم الطبيعي مستخدمًا هذه العبارة: «ينبغي على الفلسفة أن تتخذ الإحساس قائدًا لها» (duce sensu philosophandum ese) شعارًا له. والحواس تكشف لنا عن أن هذا العالم متناه، وزماني ومكاني، وحسي، وأنه مفتوح لعلاقاتنا الوجدانية والعملية. وهذه السمات تنتمي أساسًا إلى العالم الحسي، وعلى هذا النحو تمدنا بمعيار الوجود الحقيقي. ولما كانت هذه السمات نفسها لا تُحمل على الله، نستطيع أن نستنتج من ذلك أنه على علاقة تضاد مع العالم المتناهي. وأنه لا يتمتع في الحقيقة بالوجود الواقعي. وعلى المرء أن يختار بين الطبيعة بوصفها حقيقةً واقعةً، أو بين الله أو الروح المطلقة بوصفها حقيقةً واقعةً. ولا مجال لاختيار الأمرين معًا؛ لأن أحدهما يستبعد الآخر تمامًا.

وهذه المحرجة قد فرضها على فويرباخ منهجه الخاص بتشييد فلسفة على أساس قضايا هيجلية معكوسة. فلأن هيجل يقول إن الروح المطلقة هي وحدها الموجودة فعلًا، وإنها منهمكة في العملية الزمانية، يلتزم فويرباخ بما يناقض ذلك، فيقول إن الموجود المتناهي المتطور زمانيًّا هو وحده الموجود الفعلي. ويتمسك -مخالفًا مذهب الألوهية- بلا تناهي الإنسان، ولكنه يتمسك -ضد هيجل- بأن الوجود المتناهي هو الحقيقة الواقعة الوحيدة. وأيًّا كان الأمر، فإن الرأي المعتدل الذي توصي به تجربتنا هو أن الإنسان كائن متناه يتمتع بقدرة غير محدودة لاكتساب المعرفة، وبرغبة للاتحاد بالكائن اللامتناهي.

ويجد فويرباخ مشقةً في تجنب المغالاة؛ لأنه يسمح لفكره بأن يتقدم على طريقة إضفاء طابع المطلق على كل ما يخصص له الديالكتيك الهيجلي وظيفة ثانوية. فهو لا يدرك الفرق بين الدفاع عن حقيقة الأشياء المتناهية بإثبات أنها «ليست» لحظات في النمو الديالكتيكي للروح المطلقة، وبين أن يفعل ذلك، بأن يجعلها المضمون المطلق الوحيد للوجود. فهذا الإجراء الأخير مَثَّلٌ على

مغالطة التعريف بالحمل الأصلي initial predication؛ ولأن الأشياء الواقعية التي نعرفها أصلًا عن طريق الإحساس متناهية، وقائمة في المكان والزمان، يعرف الوجود الفعلي بأنه يتألف من الكائنات المتناهية القائمة في الزمان والمكان فحسب. أما أن يكون لكل الأشياء الواقعية المعروفة هذه الملامح، فأمر لا يمكن تحديده بمعرفتنا الأولية بالعالم، بل بنتيجة بحثنا العلي. وفي هذه القضية المتعلقة بالتعميم الميتافيزيقي يسمح فويرباخ لنفسه بالتشتت نتيجةً لحرصه على أن الطريقة الوحيدة للمحافظة على تكامل العالم موضوع التجربة المباشرة هي أن نجعله مطلقًا مضادًّا لروح الهيجلية المطلقة.

وهناك سمة أخيرة لتفكير فويرباخ ذات دلالة كبيرة في انتشار الإلحاد، وأعني بها استغلاله لوجهين من وجوه المذهب التجريبي. فهو يسعى إلى تحويل انتباه الفلسفة من المثالية واللاهوت إلى المذهب التجريبي والعلوم الطبيعية. وهذا التحويل يفسر وجهين من حجته الإلحادية: تناولها النفساني، وميلها العملي. فهو يرحب بعلم النفس انسياقًا وراء التقليد الذي وضعه هيوم - بوصفه العلم الكلي الأول الذي تعد الميتافيزيقا تجسيدًا خفيًّا له. وهذه الصبغة النفسانية للميتافيزيقا تؤدي بفويرباخ إلى إحالة مشكلة الله إلى مشكلة النشأة النفسية لفكرة الله. وهذه الصبغة نفسها تكمن وراء تعريفه للوجود الواقعي في حدود السمات المميزة للموضوعات المباشرة في تجربتنا، بل يحاول فويرباخ أن يقلب إحساس الفنان القوي بحقيقة عالمنا الحسي المتناهي إلى المبدأ الميتافيزيقي القائل بأن العالم هو النوع الفعلي الوحيد من الوجود، وأن الله الروحي اللامتناهي يتنافى مع الأشياء الطبيعية ومع موقفنا الجمالي منها.

أما فيما يتعلق بالتوجيه العملي للمذهب التجريبي، فإنه يمده بحجة إضافية تؤيد الإلحاد. فيلاحظ بالإشارة إلى تركيز حياتنا العملية العادية، والتحليل التجريبي على العالم المتناهي - يلاحظ أن:

«المذهب التجريبي -نظريًّا وعمليًّا- لا يرفض الوجود بالنسبة إلى الله، أعني الوجود الميت اللامتميز، ولكنه ينكر عليه الوجود الذي يثبت نفسه بوصفه وجودًا: أعني الوجود الحيوي الإيجابي الفعال. فهو يعترف بالله، ولكنه ينكر جميع النتائج المترتبة بالضرورة على هذا الاعتراف. وهذا المذهب يعارض اللاهوت، ويتخلى عنه، بيد أن ذلك لا يتم على أسس نظرية، بل نتيجة لمعارضة ونبذ موضوعات اللاهوت بدافع من شعور قائم ناشئ عن لا واقعيتها... والواقع أن من يركز عقله وقلبه على ما هو مادي محسوس، يرفض إضفاء الواقعية على ما هو فوق الحس؛ لأنه وحده الموجود الفعلي -على الأقل بالنسبة للإنسان- ذلك الذي يكون موضوعًا لنشاط حقيقي فعال»[294].

ويدلل فويرباخ بأن التصديق النظري سواء أكان برهانيًّا أم احتماليًّا -الذي منحه بعض الفلاسفة التجريبيين آنفًا لوجود الله- تصديق شاحب لا واقعي، ويتنافى مع معيارهم الفعال للوجود. ونحن نطلب عادةً من أي واقع له معنى -في المجال النظري- أن تكون له بعض النتائج الإيجابية العملية بالنسبة إلينا، وبالنسبة للعالم. وبالمثل نحن نكرس حياتنا النشطة للأشياء التي نعتقد أنها واقعية وجديرة بالسعي وراءها. غير أن تأكيد وجود الله -على هذين التفسيرين- لا أساس له، وينبغي أن يسحب خضوعًا لحكم الاتساق والأمانة.

ومن الممكن أن يؤخذ تدليل فويرباخ في هذا المجال بالمعنى المبتذل، أي بأنه ينبغي للملحد العملي أن تكون لديه الشجاعة التي تتفق مع اعتقاده الفعلي، فيرفض أن يمنح تصديقه العقلي بكائن روحي يناقض حقيقته بكل قرار عملي يتخذه؛ ومن الممكن أن يؤخذ أيضًا - على نحو أكثر دلالةً من الناحية الفلسفية، بمعنى أن الأحكام الوجودية تعتمد تمام الاعتماد على اكتشاف النتائج العملية التي تلزم عن التسليم بكائن ما، وأنه ينبغي إنكار وجود الله للافتقار إلى مثل هذه النتائج الملحوظة. وبهذا التفسير الأخير، يسبق فويرباخ المفهوم البرجماتي والأداتي للحقيقة. وهو مفهوم يهيب به أيضًا الملحدون من أصحاب النزعة الطبيعية، وبعض المؤمنين بإله متناه.

وفويرباخ على يقين من أن قلب الإنسان يعتنق الإلحاد، وأن حياتنا العملية هي أساسًا قصة «ضياع الإنسان في العالم verloren-sein-in die- wlte) (وهو موضوع كان غنيًّا بالإيحاء عند الوجوديين). ومع ذلك فإنه لا يثبت القضية موضوع البحث، وهي أنه لا بد للفلسفة العملية من أن تُبنى على الموقف التجريبي الموصوف على ذلك النحو. وبالتالي، فإن الالتزام العملي في الحياة يتنافى مع توجه حقيقي نحو الله. أما المشكلات المتعلقة بتوافق الأهداف المتناهية مع الإيمان العملي الدائم بالله، فتنشأ حتمًا بالنسبة لأي فلسفة عملية لا تسلم باستبعاد متبادل بينهما. بيد أن وجود مثل هذه المصاعب داخل تجربة الإنسان التعددية للخيرات لا تعادل التضاد الجوهري بين الله والقيم المتناهية. واهتمامنا بالمشروعات المتناهية والأشياء التي نستطيع التحكم فيها لا يحتاج إلى استبعاد اعتراف حقيقي بالله بوصفه شخصًا متعاليًا لا متناهيًا علينا أن نربط به حريتنا - من الناحية العملية، حتى ولم يكن ثمة ما يدعو إلى إخضاعه لتحكمنا. والقلب الذي يحكم عليه فويرباخ بأنه ملحد أساسًا، يستقر داخل صورة الماهية الإنسانية التي أضفى هو عليها طابع المطلق، ولا يستقر في داخل الأشخاص المتناهين المجاهدين الذين يمكن أن تشمل حرياتهم العملية علاقتهم بالله.

(2)
نزعة الإلحاد الاجتماعية عند ماركس

كان «فردريش إنجلز» لا يزال يذكر التحمس الذي قوبل به ظهور كتاب فويرباخ «ماهية المسيحية» (1841) وبحوثه الأخرى ذات النزعة الطبيعية في أوساط الهيجليين اليساريين، وذلك حين شرع هو نفسه في الكتابة عن هذا الموضوع سنة 1888، أي بعد مرور أكثر من أربعين عامًا على ظهور تلك المؤلفات. وقد وردت هذه البيانات البرنامجية في اللحظة المناسبة حين كان إنجلز في حاجة إلى شيء من الثقة العقلية بعد أن قطع صلته بتراثه الديني، وحين كان كارل ماركس (1818-1883) يحتاج إلى هداية حازمة تقوده إلى نزعة إنسانية طبيعية[295]. وكان ماركس يملك عقلًا نظريًّا لعله أشد العقول نفاذًا بين شباب الهيجليين في أربعينيات القرن التاسع عشر. فسرعان ما استوعب حجج فويرباخ ضد الروح المطلقة، وإن يكن أمله قد خاب بنزعة سلفه الإنسانية الدينية، وبمفهومه العاطفي الغامض عن النشاط الاجتماعي. واستطاع ماركس أن يصل سريعًا بموقفه الفلسفي إلى النضج في عدد من المخطوطات التي ألفها قبل عام 1848. أي قبل أن تستغرقه المشكلات الاقتصادية والمناورات السياسية في حركة الشيوعية العالمية تمام الاستغراق. ومن رؤية الإنسان المعروضة في تلك المؤلفات المبكرة يتجه الماركسيون من كل صنف طلبًا للإلهام، ومنها يستمدون نظرتهم الإلحادية.

ولقد استمد ماركس مصادرة فكره الأولى من دراسته لأبيقور وفويرباخ وهيجل، وهذه المصادرة هي: الاكتفاء الذاتي الديناميي للإنسان -في- الطبيعة (das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen)، وأطلق على موقفه -في شيء من اللامبالاة- اسم النزعة الإنسانية الطبيعية، أو النزعة الطبيعية الإنسانية، معتمدًا: إما على رغبته في تأكيد احتواء النشاط والتطلع الإنسانيين داخل الطبيعة المتناهية، أو في تأكيد الإسهام المتميز للذكاء والعمل الإنسانيين في المجال الطبيعي. وفي كلا التوكيدين يلتقي ما هو واقعي -على أي حال- بالمجموع العلاقي للإنسان والطبيعة التقاءً تامًّا. ولكي يضمن ماركس اتحادهما الديناميي واتجاه كل منهما نحو الآخر، ألقى ضوءًا ساطعًا على وظيفة العمل الحاسمة، فهو الوسيلة الرئيسة لتأنيس الطبيعة، وتطبيع الإنسان أيضًا. وأشار ماركس إلى قدرة العمل على التحويل في التاريخ، كدليل عيني ملموس على الاكتفاء الذاتي المتناهي. فالإنسان يصبح إنسانًا اجتماعيًّا من خلال عمله مع الآخرين، وفي بيئة طبيعية، «وهنا، لأول مرة، يصبح وجوده الطبيعي هو وجوده الإنساني، وتصبح الطبيعة إنسانيةً بالنسبة إليه. وهكذا يكون المجتمع هو الوحدة الجوهرية الكاملة إنسانية بالنسبة إليه. وهكذا يكون المجتمع هو الوحدة الجوهرية الكاملة التي تتألف من الإنسان والطبيعة، والبعث الحقيقي للطبيعة والنزعة الطبيعية المحققة عن الإنسان، والنزعة الإنسانية المتحققة للطبيعة»[296]. والمعنى الجدلي للتاريخ معنى باطن ودنيوي صرف؛ لأن جميع الثورات الاجتماعية تتجه في نهاية الأمر إلى تحقيق الكل الاجتماعي الذي يتألف من الإنسان العامل في الطبيعة. هذا إذَنْ هو المطلق الجديد الذي قدمه ماركس ليحل مكان التحول الذي أراد به هيجل أن يصرف الإنسان نحو الروح

اللامتناهية، وليكون وسيلةً لصبغ نزعة فويرباخ الطبيعية بصيغة اجتماعية وتاريخية أكثر وضوحًا.

كان لزامًا على ماركس -بعد أن اهتدى إلى هذا المطلق الاجتماعي- أن يسعى إلى استبعاد الله من الفلسفة ومن الحياة العملية. وكان يتفق مع فويرباخ قلبًا وقالبًا على أنه بقدر ما يرفع الإنسان من شأن الله قدر ما يحط من شأن نفسه. الإله الذي يدينه ماركس هو الروح المطلقة الهيجلية، تلك الروح التي أُخذت على أنها الذات الحقيقية الوحيدة في الوجود. ففي هذه الحالة لن يكون الإنسان والطبيعة أكثر من محمولين لهذه الذات الروحية الفريدة، ويصبح عالم الأشياء الطبيعي، والعلاقات الاجتماعية جميعًا غير جوهري في حد ذاته، بل عالمًا موضوعيًّا لا يعبر عن الروح المطلقة إلا على نحو معزول. فإذا وحدنا بين كل ما هو موضوعي وبين هذه الحالة المعزولة، كانت الطريقة الوحيدة أمام هذا الكائن المطلق لإزالة هذا الانعزال هي تقويض المجال الموضوعي بأكمله. وتغلب الروح المطلقة الهيجلية على اغترابها الذاتي معناه إلغاء كل معنى متميز في الوجود الحسي الطبيعي وفي العلاقات الموضوعية الاجتماعية، ومن ثم فقد أهاب ماركس بالتقوى التي يشعر بها الناس نحو الطبيعة، وبتوقيرهم الإنساني للإنجازات الحضارية بوصفها أسبابًا كافيةً للموقف الإلحادي. وكان حكمه أنه من الآن فصاعدًا لن يسلم بأي وجود إلهي فيما وراء الطبيعة، أو بأي مبدأ روحي متميز عن الذكاء والعمل الإنساني إلا صاحب النزعة الإنسانية الذي لا يؤمن تمام الإيمان بفكره.

هذا النقد الموجه إلى الله يستند إلى مقدمتين مضمرتين: أن هيجل قد أحال نظرية الله برمتها إلى جدله عن المطلق، وأن فويرباخ قد أحال الله أو الروح المطلقة إلى طريقة في عزل العقل الإنساني والقوة الراغبة. وفي هذه الإحالة المزدوجة يندس عرق إنكار ماركس لله. أما مدى اعتماد موقفه الإلحادي على الظروف العقلية السائدة في أربعينيات القرن التاسع عشر، فأمر لم يعترف به دائمًا أولئك الذين يتخذون ماركس بدوره كنقطة انطلاق. وكثيرًا ما يحذر ماركس من تبديد الطاقة في مهاجمة الله والدين؛ لأنه ينظر إلى النقد المضاد للألوهية على أنه اكتمل -من حيث المبدأ- على يدي فويرباخ. والمقصود من ملاحظاته عن الموضوع أن تكون مجرد حواش على النص الرئيس، أو تعليقات على نقد اكتملت نقطه الرئيسة فعلًا على يدي سلفه. ولم يشعر ماركس بأي حاجة إلى تقييم جديد لله وللموقف الديني لأنه كان يقبل عرض فويرباخ ونقده بوصفهما نهائيين في هذا الموضوع. ونستطيع أن نقيس تأثير هذا الموقف التاريخي المحدد في صحة موقع ماركس الإلحادي بفحص آرائه عن أدلة وجود الله، وعن الاغتراب الديني.

ومن السمات البارزة في ماركس ندرة إشاراته إلى أدلة وجود الله؛ إذ يتناولها ماركس رسميًّا في موضوعين كلاهما ورد في مخطوطاته المبكرة التي كتبها قبل أن ينصرف اهتمامه تمامًا إلى نقد الاقتصاد السياسي. ففي ملاحظاته التي مهد بها لرسالته للدكتوراه، يوجه عددًا من الهجمات على البدعة السائدة، وهي نسخة شلنج من مذهب الألوهية. ويستخدم في هذا الهجوم -في شيء من التلذذ الواضح- بعض عبارات شلنج المبكرة عن التنافر بين إله متعال واستقلال الإنسان الأخلاقي وحريته. فإذا حاول المثاليون أن يرجعوا قبولهم لله إلى أسس هيجلية، كان ماركس متأهبًا لإبراز السمات الضعيفة في الأدلة الهيجلية على وجود الله.

ويذكر ماركس -بوجه خاص- أربعة عوامل فاسدة في تلك الأدلة. ويورد أولًا ذلك العكس المتناقض ظاهريًّا للحجج الكونية: «فلقد عكس هيجل تمامًا تلك الحجج اللاهوتية، أعني أنه رفضها لكي يبررها»[297]. وعلى حين درج اللاهوتيين على التدليل من الوجود الواقعي للعالم العرضي إلى الله، يؤسس هيجل استدلاله على لا واقعية السمات العرضية العابرة للتجربة. هذا العكس لا يعيد الشباب إلى الأدلة البعدية، بل إنه الضربة القاضية في عصر يتعلم تقدير الأشياء العرضية المتناهية.

ثانيًا: أن حجة هيجل الوجودية المفضلة تحصيل حاصل لأن معناها: «كل ما أتمثله لنفسي هو تمثل فعلي لنفسي». فإذا كان ما يؤثر به الإنسان في نفسه دليل على الحقيقة الموضوعية، كان لأشد الآلهة الوثنية إغرابًا في الخيال الحق في ادعاء الوجود الحقيقي. والنوع الوحيد من الوجود الذي ينطوي عليه الدليل الوجودي هو نوع متخيل أو نوع يحدده العرف.

ثالثًا: هذا الدليل الوجودي مجرد انعكاس للوعي الإنساني، لأن الشيء الوحيد الذي يوجد مباشرة على نحو ما -حين يتعلق الأمر بالفكر- هو تغيير في عقل الإنسان المفكر.

وأخيرًا يقول ماركس إنه لو كان اعتراضه الثاني واعتراضه الثالث صحيحين، فإن الأدلة لا تثبت إلا وجود جوانب من الوعي الإنساني. «إن الأدلة على وجود الله ليست سوى أدلة على وجود الوعي الإنساني الذاتي الجوهري، والتفسير المنطقي له». وعلى هذا يستطيع المرء -بتعبير أدق- أن يسميها أدلةً على عدم وجود الله؛ لأن التحليل يبين أنها ليست سوى إسقاطات وهمية لأفكار الإنسان عن نفسه. ومن الممكن أن ننقذها بإنكار أنها تنطوي على أي إشارة إلى كيانات وضعية متناهية.

غير أن هذا معناه إثبات الله على أساس ما في الإنسان والعالم من خواء ولا معقولية وشر- وهي طريقة في الاستدلال لن يحتملها أي عقل يعتنق النزعة الإنسانية أو الطبيعة.

ويعود ماركس في «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية» (1844) عودًا مختصرًا إلى هذه القضية نفسها، فيضيف نقدًا خامسًا، ويتعلق هذا النقد بالدليل العلي، في صورته التأليهية الشائعة. فالمؤمن بالله يتساءل: من الذي خلق الإنسان الأول والطبيعة ككل؟ ويهاجم ماركس صحة هذا السؤال نفسها، وبذلك يسبق التناول المستقل الذي قام به بعض الطبيعيين الأمريكيين من أمثال وودبريديج Woodbridge ولامبرخت Lamprecht.

«حين تتساءل عن خلق الطبيعة والإنسان، تجرد من الإنسان والطبيعة. فأنت تفترض مقدمًا أنهما غير موجودين، ومع ذلك تطلب مني أن أثبت لك أنهما موجودان. وأنا أقول لك الآن: دعك من تجريدك هذا، وعندئذ ستتخلي عن سؤالك. أما إذا تشبثت بتجريدك، فعليك أن تتقبل النتائج. حين تفكر في الإنسان والطبيعة على أنهما غير موجودين، اعتبر نفسك أيضًا لا موجودًا؛ لأنك طبيعي وإنساني. فلا تفكر ولا تسألني؛ لأنك ما إن تفكر وتسأل، لن يكون لتجريدك من وجود الطبيعة والإنسان أي معنى. أم لعلك أناني إلى درجة أنك تضع كل شيء على أنه عدم وأنك وحدك الموجود؟»[298].

ومن ثم، فإن السؤال عن الله بوصفه العلة الأولى ينطوي على عملية إنكار للذات تعفي الإنسان من مسؤولية الإجابة. ومشكلة وجود الله مستحيلة الوضع في حد ذاتها؛ لأنها تستتبع إما إعدام السائل نفسه، وإما التنازل عن فعل التجريد، وبالتالي إسكات السؤال عن العلة الأولى.

هذه الانتقادات تكفل لنا النفاذ إلى الطريقة التي عرضت بها مشكلة الله نفسها لعقل ماركس. وقد كانت إحاطته مباشرةً بالحجة العلية كما وضعها عصر التنوير، وبالأدلة الهيجلية. وكان على وعي أيضًا بتحويل هيجل للحجة القائمة على الطابع العرضي للأشياء، ولكنه أخفق في الربط بين هذا «القلب» وتبعية الله للروح المطلقة عند هيجل، وبالتالي فقد أخفق في أن يرى أن قلب هيجل للاستدلال يستلزم حرفيًّا رفضًا لمذهب الألوهية الخاص ومبادئه. ولقد تجاهل ماركس -متفقًا مع فويرباخ- القضية الرئيسة وهي: هل الله مرادف للروح المطلقة؟ وهل يمكن استبدال أدلة مذهب الألوهية ومذهب الروح المطلقة بعضها بالآخر بعملية عكسية؟ ومن ثم، هل يمكن للمؤله الدقيق أن يؤسس نظرية عن الله على الأساس العادم نفسه المطلوب للدليل على الروح المطلقة؟ إن تقويمًا جديدًا ينبغي أن يؤكد التنافر بين مذهب الألوهية والنزعة المثالية عن المطلق، وبالتالي يسمح بالاعتراف بنزعة طبيعية وبنزعة إنسانية لا تجد كل منهما نفسها مرغمةً على إنكار الله كمصادرة أولى.

وكانت المجموعة الرئيسة من الاعتراضات الماركسية متعلقةً بالدليل الوجودي، إذ كان هذا الدليل يحتل مركز الصدارة في الفلسفة الهيجلية. وقد تمرد ماركس - بحق- على الفكرة القائلة بأن وعي الإنسان بذاته ينطوي على دلالة فحسب من حيث تقديمه للمادة اللازمة لتحقيق وعي مطلق. وأيد إهابة فويرباخ بالمسافة القائمة بين المفهوم الديالكتيكي للوجود وبين الكائنات الواقعية، وكذلك بين تصور الروح المطلقة ووجودها الفعلي، واستطاع بدفاعه عن طبيعة العقل الإنساني المتناهية غير القابلة للانعزال وتكامل الأشياء الحسية العرضية، أن يدمر الدليل الوجودي على الروح المطلقة تدميرًا فعالًا. أما أن هذا الدافع لم يمد ماركس بمنظور جديد عن الله، فمرجعه إلى إخفاق المؤلهة المعاصرين في فهم أن مذهب الألوهية القائم على العلية الكافية ومذهب الواحدية الجدلية يعطيان للعالم المتناهي تقويمات متعارضةً تعارضًا حادًّا.

ولسوء الحظ، لم يفعل ذلك النوع الوحيد من الحجة العلية المألوف لماركس شيئًا لتوضيح هذا الموقف. فأي محاولة للتفكير في أصل الكون المتناهي بالتقهقر إلى الأجيال السابقة جيلًا بعد جيل حتى يصل المرء إلى اللحظة الأولى لخلق الطبيعة والإنسان، مآلها الفشل. فمثل هذا المشروع اليائس يقف موقف التضاد من الاستدلال الواقعي على العلة الكافية الأولى. وهذه الحجة الأخيرة لا تستخدم سلسلة من العلل مرتبةً ترتيبًا عرضيًّا وتكون سابقةً في الزمان على الأشياء الموجودة حاليًا. ومن ثم، فإنها لا تستند على بداية زمانية للعالم، كما أنها لا تتطلب ذلك العمل الفذ الذي يرمي إلى تجسيد اللحظة الأولى للخلق. نحن لا ندلل على بداية، بل على تبعية كاملة حاضرة في الوجود. ولا يحاول الاستدلال الواقعي تفسير مجموعة من الأحداث المتعاقبة في الماضي المبهم، بل تفسير شيء واقعي حاضر، ووجود الموجود المركب هنا والآن يتطلب عللًا تفعل في الوقت الحاضر بفضل اعتمادها على علة أولى موجودة فعلًا، وحاضرة تمامًا. وفيما يتعلق بالاستدلال

العلي نطلق على الله اسم العلة «الأولى»، من حيث وجوده المستقل ونشاطه، لا من حيث اللحظة الأولى في سلسلة زمانية.

وهذا المأزق الذي يقع فيه ماركس لا يتصل بدليل ألوهي لا يقوم على انتقال الإنسان بواسطة الخيال إلى فجر الخليقة. وعلى الفرد المنخرط في الاستدلال الواقعي على الله، بدلًا من إلغاء نفسه، أو إلغاء السؤال العلي- أن يضع هذا السؤال لأنه يتمثل أمام ذهنه الوجود الحاضر لنفسه، وللأشياء المتناهية الأخرى الداخلية في تجربته. وليس السؤال عن وجود الله ممكنًا إلا إذا وُجد العقل السائل، وحينئذ لا يكون هذا السؤال ممكنًا فحسب، بل أمرًا لا محيد عنه بالنظر إلى السمات المعطاة للإنسان الموجود وللكائنات الأخرى التي يألفها إلفًا مباشرًا. وتتوقف حقيقة القضية المتعلقة بوجود الله على الاحتفاظ بالموجود المتناهي في تكامل «وجوده» الخاص، وعلى النفاذ إلى المطلب الفعلي للعلة الأولى في «وجودها» الفعلي.

وإلغاء الموجود المتناهي معناه هدم بينة الاستدلال العلي على الله، كما تعني تمامًا القضاء على الباحث في هذا الموضوع. مثل هذا الإلغاء مطلوب في الدليل الديالكتيكي على الروح المطلقة نتيجةً للهوة التي تفصل هذه الروح المطلقة عن الدليل العلي على وجود الله. فعلى حين أن بداية العالم المتناهي جزء جوهري من دليل مذهب الروح المطلقة، يبقى السؤلان عن بداية من خلال الخلق وبداية من خلال اللحظة الزمانية الأولى متميزين أحدهما عن الآخر في الفلسفة الألوهية. كما أنهما تاليان لمشكلة وجود الله بوصفه علةً أولى.

وحين يدّعي ماركس أنه ينبغي للباحث «أن يكون هناك حيث تم خلق الإنسان والكون»، ينحرف عن الجادة لاقتناعه بجدل هيجل عن البداية، وباستخدام فويرباخ الخاص جدًّا لكلمة «تجريد»[299]. فلقد أخذ فويرباخ أفلوطين وأبرقلس على أنهما نموذجان لكل تدليل ألوهي، متجاهلًا بهذا الخط التاريخي للنقد الألوهي الملح الموجه لهذه المدرسة لإخفاقها في تقدير الدلالة الوجودية لله. وفويرباخ يعتقد أن الوجد الديني الأفلوطيني، أو صعود الواحد إلى الواحد، أمر لا يختلف عن الأدلة النظرية على وجود الله. ومن ثم فقد فسر فويرباخ مثل هذه الأدلة على أنها تتطلب «تجريدًا» من الذات، ومن العالم، أو إلغاءً منتشيًا للذات، ولكل ما هو متناه، للوصول إلى الواحد الذي لا سبيل إلى التعبير عنه. وكمزيد من الضمان على هذا التفسير، أشار إلى الاندماج الهيجلي بين الارتفاع بالروح وإثبات المطلق، وكذلك إلى بحث المذهب المثالي عن بداية لم يسبق افتراضها للفلسفة. وعلى المرء أن يخلي العالم المتناهي الحسي من مضمونه كله، لكي يبدأ مثل هذه البداية بالمطلق، كما يتطلبها هيجل في منطقه وفي دليله الوجودي (الأنطولوجي) على الروح المطلقة. وعلى هذا فإن التجريد الذي يفرغ الموجود المتناهي من مضمونه شرط ضروري للوصول إلى المطلق.

وبهذين المعنيين التاريخيين المحددين يقتضي الأمر حقًّا فعلًا تفريغيًّا يقوم به التجريد للاتصال على نحو عملي بالواحد الأفلوطيني الذي يكمن وراء الكينونة والوجود، وللبدء بداية منهجية بالروح المطلقة الهيجلية. بيد أنه ما من واحدة من هاتين العمليتين يمكن أن نوحد بينها وبين ما يصنعه مذهب الألوهية الواقعي في البرهنة على حقيقة القضية المتعلقة بوجود إله متعال. هذا البرهان

عملية نظرية، وليس اتحادًا عمليًّا منتشيًا، إنه المرحلة الأخيرة في ميتافيزيقا عن الوجود الفعلي، وليس بدايةً لم يسبق إليها افتراض - لمذهب الواحدية الروحية، وهي يستبقي الوجود المتناهي في فعليته الخاصة، بدلًا من إذابته في صعود نشوان أو ديالكتيكي. ومن هنا فإن المأزق الماركسي القائم على نتائج الفعل التجريدي لا ينتسب انتسابًا مناسبًا إلى البرهان على وجود الله بوصفه متميزًا عن التسامي إلى الواحد وعن إدراك المطلق لذاته.

أما في موضوع الاغتراب الديني فقد استعار ماركس الكثير من فويرباخ. ولكنه أظهر روحًا أشد نقديةً لم يظهرها في مسألة وجود الله. ولم يكن راضيًا عن محاولة فويرباخ للإبقاء على التفرقة بين اللاهوت والدين، وعن تشييده لنوع إنساني من الدين يخلو من الله. وأغلق ماركس -رأسًا- تلك الفجوة الممتدة بين النظريتين اللاهوتية والدينية معلنًا أن كل ضرب من الموقف الديني اغتراب لشطر من الماهية الإنسانية، وبالتالي فإنه يسيء إلى بني الإنسان.

وكان هذا التوسع في معنى الاغتراب الديني سببًا في وصف فلسفة ماركس بأنها مضادة للدين أكثر منها ملحدة، وأن طبيعتها antireligious المضادة للدين تنبع من الأساس المنهجي الذي عارض التقنيم المجرد abstract hypostasization أكثر مما تنبع من التزام ميتافيزيقي بالوجود[300]. بيد أن المرء لا يستطيع أن يقول إن ماركس مضاد للدين أكثر منه ملحد، مثلما يقول عن هيوم إنه يعارض كل دين عملي متميز، في نفس الوقت الذي يعترف فيه باحتمال وجود الله. فماركس ملحد بهذا المعنى القاطع وهو إنكاره للوجود الحقيقي لأي كائن كامل كمالًا مطلقًا ومتميز عن العالم المتناهي، ولكنه يدخل إلحاده في سياق أوسع هو اعتراضه على الاغتراب الديني، وبالتالي فإنه ليس ملحدًا بسبب لا واقعية الله فحسب، بل لأنه يرى أيضًا أن التسليم بالله يعزل الإنسان عن نفسه وعن الطبيعة.

وأقوى من ذلك، أن ماركس ينظر إلى الاعتقاد في الله على أنه أكثر أنواع الاغتراب الديني النظري نموذجيةً، وأشدها تطرفًا، ولهذا السبب فإنه يخصه بهجومه.

صحيح أنه يتهم أيضًا فويرباخ وبرونو باور Bruno Bauer وأرنولد روجه Arnold Ruge وماكس شترنر Max Stirner وغيرهم من الهيجلين الشبان لمشاركتهم في الروح الدينية، وإن لم يعترف أي منهم بالله؛ ومع ذلك لا يرجع هذا إلى أن مسألة الله مسألة تافهة أو محايدة، بل لأن ماركس يرى في الماهية الإنسانية عند فويرباخ، وفي الوعي الذاتي عند باور، وفي الوضع الإنساني عند روجه، وفي الفرد الأناني عند شترنر- يرى في هذا كله ملامح ألوهية مشوهة، وبذور عبادة دينية لله.

فالروح الدينية -كما يتمثلها عقل ماركس- لا تتميز بمنهج الإحالة الموضوعية المجردة فحسب، بل تتميز أيضًا بدرجات من القرابة مع الإله الديني والروح المطلقة الهيجلية، فلا بد إذن أن يشمل النقد الماركسي للاغتراب الديني -في أكثر مواقفه تميزًا- إنكارًا لله ولمطلق المذهب المثالي (الذي لم يفلح قط في إبقائه متميزًا).

ولم يكن ماركس يرمي إلى إعادة عرض كل من إلحاد دولباك وفويرباخ، بل كان نقده الرئيس للإلحاد الأول منصبًّا على طابعه السلبي الخالص، ذلك أن دولباك صرف كثيرًا من انتباهه إلى اعتقاد الأولين في الله، وسمح لفكره أن يتحدد نتيجةً لهذه المعارضة المتعينة إلى درجة أن ماركس كان يشير إلى إلحاد دولباك بأنه مجرد اعتراف سلبي بالله. ولكنه كان من جهة أخرى يؤيد فويرباخ في تناوله التكويني (النشوئي) لفكرة الله، غير أنه لم يكن راضيًا عن إشارات سلفه الغامضة إلى تعاسات الإنسان الفردي ورغباته بوصفها الموطن الذي ولدت فيه فكرة الله. فلقد بحث ماركس عن أسباب أكثر تخصيصًا وراء إسقاط الناس لمثلهم العليا في عالم آخر، ووجد هذه الأسباب في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية الطاحنة في الحياة. «لم ير فويرباخ إذَنْ أن المزاج الديني نفسه ما هو ألا نتاج اجتماعي، وأن الفرد المجرد الذي يقوم بتحليل ينتمي إلى شكل معين من أشكال المجتمع. فكل حياة اجتماعية هي في جوهرها حياة (عملية). وكل الأسرار التي تدفع بالنظرية إلى التصوف تجد حلها المعقول في العمل الإنساني، وفي فهم هذا العمل»[301]. ويتغذى مذهب الألوهية وغيره من مظاهر الروح الدينية على الأوضاع اللاإنسانية للوجود الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، وعلى الرغبة العملية في التخلص من هذه الأوضاع، والبحث عن السلام في ملكوت يتحرر من تعاسات الحياة اليومية. والإنسان يتورط في الاغتراب الديني وعبادة الله كاحتجاج على الطغيان الاجتماعي، وعلى الاستخدام اللاإنساني للقوة المادية، ومنهج النشوء الاجتماعي -لا النفسي- هو الذي يكشف أخيرًا عن الدافع الأساسي إلى تجسيد الإله وعبادته.

وعند هذه النقطة يندمج موقف ماركس المعادي للألوهية وللدين في نقده للاقتصاد السياسي، ويصبح تابعًا له. فهو يرسم موازاةً دقيقةً بين الدين والملكية الخاصة، الأول يؤلف الاغتراب النظري للإنسان، والثاني يكوِّن اغترابه العلمي، أو انشقاقه مع واقعه الخاص. وهذا النوع العملي من انفصال الإنسان عن طبيعته الخاصة، وكونه أكثر أساسيةً وتأثيرًا في «التحليل النهائي» يؤلف إحدى القضايا الرئيسة في ماديه ماركس الجدلية والتاريخية. ولما كان مذهب الألوهية والدين ينتميان إلى الاغتراب النظري للإنسان، لم يكونا في نظر ماركس- من القضايا الأولية غير المشروطة.

ولا يذهب ماركس إلى هذا القول ليخفف من معارضته للإله وللموقف الديني؛ لأنه ينظر إلى استبعادهما بوصفه أمرًا جوهريًّا لأي حركة نقدية وثورية. وإرجاع أصل فكرة الله إلى احتياجاتنا الإنسانية الاجتماعية، درس لا غنى عنه في تشريع الاغتراب، وإن لم يكن كافيًا لمحو هذه الفكرة نهائيًّا، إذ لا يمكن أن يتم الإلغاء التام لكل نظرية عن الله وعن الدين حتى يكون ثمة تحول عملي للمجتمع، بحيث لا يبقى شيء من الظروف التي يتولد عنها الاعتقاد في كائن متعال. والتحول الثوري للمجتمع هو الذي يستطيع وحده أن يصل بعملية التغلب على الاغتراب الإنساني التي بدأت بنقد فويرباخ النظري لله والدين- إلى نتيجتها الكاملة.

«إن إلغاء الدين -بوصفه سعادة الناس الوهمية- شرط من شروط سعادتهم الحقيقية. ودعوتهم إلى التخلى عن أوهامهم فيما يتعلق بوضعهم، هي دعوة إلى التخلى عن وضع يعيش عن الأوهام... وواجبنا المباشر هو أن نميط اللثام عن الاغتراب الإنساني في صورته الدنيوية، بعد أن رفعنا عنه القناع في صورته المقدسة.

وهكذا يتحول نقد السماء إلى نقد للأرض، ونقد الدين إلى نقد للقانون، ونقد اللاهوت إلى نقد للسياسة»[302].

ففي داخل المنظور الماركسي يلقى مذهب الألوهية تفنيده الأساسي، لا في التحليل النظري، بل في النقد العملي للقانون والسياسة، أو بصورة أدق في التغيرات الاجتماعية المترتبة على ذلك النقد. فالتغير الاجتماعي الفعلي يجعل مذهب الألوهية والنظرية الدينية بلا معنى، فلا تدعو إليهما حاجة في نظام اجتماعي عادل، حيث تكون الحياة منظمة تنظيمًا إنسانيًّا وطبيعيًّا.

وكان ماركس يأمل أملًا كبيرًا في أن يختفي الدين، وأن تصبح مسألة الألوهية ضد الإلحاد غير ذات موضوع في الكل الاجتماعي الذي يتألف من الناس العاملين في الطبيعة، وهو ما كان يتراءى له على أنه هدف التغير التاريخي. وقد كان هذا الأمل معقولًا بما فيه الكفاية، هذا إذا سلمنا بأن الإنسان يرتبط بالله بنفس الطريق التي يرتبط بها الظاهر النسبي بالروح المطلقة، وبأن ثمة جدلًا ضروريًّا بصورة مطلقة يتطور في الوعي الإنساني وفي التاريخ ومن خلالهما. أما غير المعقول فهي الطريقة غير النقدية التي قبل بها ماركس المعادلة بين الله والمطلق، وكذلك عملية قانون تاريخي، حتى بعد أن رفض مصدر هذه العملية وهو: الروح المطلقة.

ومن ثم، كان تفسيره لله على أساس ضروب الاغتراب النظرية والعملية يؤلف عكسًا جدليًّا واضحًا للروح المطلقة عند هيجل، ولكن فاته أن يوجه النقد إلى مظاهر الوجود المتناهي التي تؤدي بالناس إلى الله. والمنهج الماركسي الذي جعل من «الإنسان الاجتماعي- في الطبيعة» مطلقًا مضادًّا - هذا المنهج لا يستند إلى مراجعة شاملة للطرق الأخرى التي يمكن الدفاع بها عن الكرامة الإنسانية، بل على «فلسفة إلهية» هيجلية مقلوبة. فلقد استبدل ماركس بالتاريخ من حيث هو ترجمة ذاتية للروح المطلقة التاريخ بوصفه الترجمة الذاتية التي تبرر الإنسان الاجتماعي بعد أن أصبح مطلقًا.

غير أن رؤية ماركس الإنسانية التي تذهب إلى أن الإنسان أساس الوجود، وإلى أن الوجود والفعل الإنساني ليسا تحولاتٍ أو موادًا لعملية أوسع منهما.. هذه الرؤية تنفصل تمام الانفصال عن أسطورة مطلق اجتماعي وعن الاستعارة المضللة التي تعكس أو تقلب الكل الباطني عند هيجل. فالناس يستطيعون أن يساندوا بكل قواهم المجهود الخاص بتأنيس الطبيعة والعالم الاجتماعي دون اللجوء إلى نزعة ماركس إلى إحالة الوجود والمنهج إلى شيء غيرهما، ودون الالتواء بذكائهم ورغبتهم إلى الداخل في حلقة مغلقة، ذلك أن الحرية الإنسانية تملك من القوة ما يكفيها للبقاء مفتوحةً على الإبداع، وعلى الوفاء بالتزاماتنا للطبيعة والمجتمع، والتطلع صوب إله وفيٍّ محبٍّ في آنٍ معًا.

(3)
نيتشه والتبشير بموت إله

ومن قلم فردريش نيتشه (1844 - 1900) جاءت دفعة قوية نحو استحسان الإلحاد بوصفه أنبل عقيدة إنسانية. وكان نيتشه أشبه بالقناة المصطخبة المياه التي نقلت إلى عصرنا النتائج الإلحادية لتيارات جديدة معينة في علم القرن التاسع عشر وثقافته. فقد أقنع تفسير الجناح الملحد من الوجودية بأن هذا العالم يخلو من كل إله، كما دفع الوجوديين الآخرين إلى التزام أشد أنواع الحذر -على أقل تقدير- في أحكامهم الفلسفية المحترفة. وتأثيره يشبه بالضبط التأثير الذي أحدثه هجوم ماركس على الله وعلى الدين.

وكانت مطالعة نيتشه في شبابه لمؤلفات آرثر شوبنهاور (1788 - 1860) هي التي شجعته على الإلحاد. وكان من رأي هذا الأخير أن مبدأ السبب الكافي الذي تستند إليه الأدلة العقلية على وجود الله، لا ينطبق انطباقًا سليمًا إلا على أنواع معنية من الأسباب، ولا يسري إلا على الموضوعات الحسية الجزئية داخل سلسلة الظواهر اللامتناهية. وانتهى شوبنهاور في عدد من المواضع إلى أن الاستخدام العقلي والهيجلي لمبدأ السبب الكافي من أجل إثبات وجود الله أو الروح المطلقة، لم يكن له ما يبرره[303]. فمن المفروض أن الله كائن لا حسي، وأنه السبب المطلق أو العام للأشياء، على حين أن مبدأ السبب الكافي لا يسري إلا على الموضوعات الحسية، وأن أساسه الحقيقي لا يقوم إلا على أنواع معينة من الأسباب. وفضلًا عن ذلك فإننا لا نستطيع أن نتساءل عن السبب الكافي للعالم مأخوذًا ككل، أو عن سبب أول لصيرورة سلسلة الظواهر اللامتناهية؛ لأن كل صياغة محددة لمثل هذه الأسئلة تتجوز قدرتنا المحدودة. وسد شوبنهاور أيضًا الطريق الكانطي للوصول إلى الله بوساطة العقل العملي، على أساس أن هذا العقل يخلو من كل مضمون متميز، وأن من واجبه على كل حال أن يخضع للحدود العامة التي يفرضها مبدأ السبب الكافي. وهكذا كان شوبنهاور ملحدًا صريحًا؛ إذ إنه أنكر إله فولف، ومصادرة كانط الأخلاقية، والعقل المطلق عند هيجل.

ومع هذا كله فقد اعترف بوجود الشيء في ذاته (النومين)، وهذا الشيء في ذاته هو إرادة الحياة الكونية العمياء القلقة والتي لا نستطيع أن نقبض عليها إلَّا في حدس لا عقلي. ولما كانت هذه الإرادة هي مصدر كل صراع وألم، نصح شوبنهاور بإخماد جذوتها، إما عن طريق التأمل الجمالي، أو أفعال الإيثار، وإما باتخاذ موقف الزهد الذي أوصت به الأديان الشرقية والمسيحية. وهذا الموقف أدوم وأعمق جذورًا. وذهب شوبنهاور إلى أن الرسالة الحقيقية للمسيحية هي إنكار العالم، سواء في مظاهره الحسية أو في إرادته الباطنة لتكاثر الحياة. ومهما يكن من أمر، فقد كان شوبنهاور مترددًا ترددًا غريبًا في الانتهاء إلى أن إنكار إرادة الحياة يؤدي إلى العدم المطلق، فترك ثغرةً مفتوحةً للاعتقاد بأن هذا الإنكار ما هو إلا الوجه الآخر لفعل جديد يرمي إلى تأكيد وجود كائن متعال تمامًا. بيد أنه رأى أن ما ينطوي عليه مبدأ السبب الكافي من صرامة، وما تتمخض عنه إرادة الحياة من نتائج شريرة - يحولان بين الفيلسوف وبين هذا التأكيد الجديد للوجود. وربما

استطاع المتصوفون وحدهم أن يفعلوا ذلك، وفي هذه الحالة لن تكون ثمة وسائل فلسفية للتحقق من صدق أقوالهم.

ومع أن نيتشه قد حاول استبعاد إمكانية الوصول إلى حقيقة متعالية أصيلة بوسائل غير فلسفية، إلَّا أنه رحب بحجج شوبنهاور السلبية. فقد أمدته بالشجاعة على فصم العُرى التي تربطه بماضيه الديني، وعلى أن يدعو صراحة إلى الإلحاد. وأشاد بكل من كانط وشوبنهاور؛ لأنهما كانا أول من قدم تحديًا جذريًّا لتفاؤل الحضارة الغربية ومعتقداتها الألوهية. فلقد تساءلت نظرية المعرفة الكانطية بصورة فعالة عمَّ إذا كان العقل الإنساني يستطيع النفاذ إلى ماهية الأشياء -في- ذاتها، واستخدام مبدأ العلية للوصول إلى الله، وهو المبدأ الأسمى للأشياء في ذاتها. وجاء هيجل فأرجأ المسألة لصالح مذهب الألوهية، وانفرد شوبنهاور بمجد إسقاط المذهب الهيجلي عن العقل المطلق بواسطة رأيه المضاد في عقل صوري خالص، وإرادة كونية لا عقلية. وكان ما أثار إعجاب نيتشه بوجه خاص هو الطريقة الجريئة التي أخذ بها شوبنهاور خلو الوجود من الألوهية die Ung ö ttlichkeit des Daseins؛ إذ رأى أنها حقيقة جلية ملموسة لا تحتاج إلى دفاع مفصل في عصر العلم الوضعي والإبستمولوجيا الكانطية. «وهنا تكمن أمانة شوبنهاور الكاملة: فالإلحاد الصريح بلا قيد أو شرط هو الافتراض المسبق لوضعه للمشكلة، بوصفه انتصارًا نهائيًّا دفع فيه الضمير الأوروبي أعز ما يملك، وبوصفه تتويجًا لتدريب على الحقيقة استغرق ألفين من الأعوام بحيث انتهى به الأمر إلى أن يمنع نفسه من اقتراف أكذوبة الاعتقاد في الله»[304]. ويحب نيتشه أن يغرينا على اعتناق الإلحاد بدافع من الأمانة والشجاعة على مواجهة حقيقة الوجود، وأن نرى النتائج القاسية -وإن يكن لا محيد عنها- لضروب التقدم الصحية جميعًا في الحضارة الغربية. وحين قرر نيتشه أنه هو نفسه ملحد بالفطرة والمزاج، لم يكن يعني استبعاد جميع الحجج المناهضة للألوهية، بل بالأحرى أن يُضفي عليها مزيدًا من الثقل الذي تقدمه الحتمية العلمية والتحرر الإنساني.

وكان نيتشه -مثله مثل كارل ماركس- مفتونًا بأسطورة بروميثيوس، مطوحًا ببغضه المتحدي في وجه الآلهة أجمعين. ووصف إلحاده البروميثي بأنه منبثق من نوع من الزهو العنيف الحار بالحرية الإنسانية، وبتصميم على الولاء للأرض أيًّا كان الثمن. ولما كان هذا الموقف يتعارض مع جوهر التقاليد الألوهية الدينية والعقلية، فإن الترويج الناجح له بين العقول الأخرى يتطلب نقدًا لتلك التقاليد السائدة. وعلى هذا قام نيتشه بتنفيذ برنامجه المناهض للألوهية على مرحلتين: مرحلة المراجعة التجريبية لنظرتنا إلى الوجود والمعرفة، ومرحة الإعلان الدرامي لموت الإله.

(1) تجربة عن العالم والحقيقة: احتذى نيتشه النموذج المعهود للإلحاد الحديث كما وضعه فويرباخ وماركس، بأن قدم صورة تنبؤية للفيلسوف في عصر المتقبل.

وسيكون هذا الفيلسوف المقبل- وفقًا للخطوط الإجمالية التي تضمنها كتاب «بمعزل عن الخير والشر» (1886) - مزيجًا ثلاثيًّا من الشكاك والناقد ورجل التجارب.

فهو شاك يشمل شكه التقاليد ومطلقات الماضي جميعًا، وهو يستخدم مبضعًا لا يهاب شيئًا لتشريح المعتقدات التي لم يتم فحصها بعد، والمؤيد لوجود الله. ومع ذلك فإنه لن يكون مشلولًا نتيجةً لعدم الحسم الذي يتصف به الشكاك الكامل، بل سيكون أخلاقيًّا ناقدًا، يستخدم منهجًا محددًا ومعيارًا للقيم. وفضلًا عن هذا كله، سيجري فيلسوف المستقبل تجارب عقليةً وأخلاقيةً تتمشى مع اعتقاده في السيولة التامة للأشياء جميعًا، وعليه أن يكون متناهيًا لاتخاذ موقف جذري جديد إزاء العالم، وإزاء الله. وبإدخال «لعل وعسى» خطرة عن طبيعة الأشياء، يمكن أن تتزعزع الأخلاقية القائمة على الألوهية، وأن تنهار في نهاية الأمر.

ولكي يجعل نيتشه تجربته الميتافيزيقية مقبولة ولا مندوحة عنها، يصفها بأنها النتيجة الكامنة في الكشوف الفلسفية والعملية التي تمخض عنها القرن التاسع عشر. وهناك في الخلفية البعيدة يقف تراث ديكارات وهيوم، وكلاهما عاد بالإنسان إلى صخرة ذاته الفردية الجهمة. ليس للإنسان الحديث من خيار إلا أن يفسر بقية الأشياء من خلال العينة الذاتية التي يعثر عليها الفرد في أثناء تفتيشه في نفسه. وما يجده هناك يؤكده كانط في المجال النظري، ويؤكده شوبنهاور في المجال العملي، وإن لم يستغل أي منهما كشوفه استغلالًا كاملًا. والعامل الوحيد الذي يعطي عطاءً عينيًّا (أو حدسيًّا) في الوصف الكانطي للمعرفة هو مادة الإحساس.

وهذه المادة خالية بطبيعتها من أي بناء محدد، كما أنها تعرض نفسها على أنها مجرد سيال مستمر من الانطباعات، ومجرد طبقات حسمية تفتقر إلى كل وحدة باطنة، وإلى كل معنى أو قيمة. أما شهادة شوبنهاور الرئيسة، فهي أن هذه الكتلة المهوشة من الانطباعات تتسم بطابع مناضل مريد. وما يُعطى على أنه نسيج التجربة الفردية ليس تدفقًا لا شكل له من الإحساسات، بل هو بصورة أكثر أساسية- عاصفة جامحة من العواطف والدوافع[305].

وما من أحد وهب الإحساس بإنجازات الفلسفة الحديثة إلا ويجد نفسه مرغمًا على وصف المظهر المعطى من الحياة الفردية بأنه صيرورة مستمرة، وكفاح يمتزج فيه الحس والعاطفة، ولا يحكمه أي بناء سابق، ويبرأ من كل قانون فطري معقول، ويفتقر إلى كل معيار للقيم. وإذا أصدرنا حكمنا على أساس إدراكنا الذاتي للموقف، لم يكن ثمة ماهية للشيء في ذاته، أو عالم معقول علينا أن نصل إليه. والعالم الحقيقي فعلًا ليس إلا خضم الصيرورة الذي يواجهنا، وليس إلا التيار اللامتمايز غير المتحدد من الطاقة العاطفية الذي يصب داخل نفوسنا، والسمة العامة الوحيدة التي يكتشف عنها هو اتجاهه إلى توكيد طاقته أو ما يسميه نيتشه «إرادة القوة».

ولكي يبرر نيتشه تعميمه الذي ينتقل من الذات الفردية إلى الطبيعة في جملتها، يهيب بمنطقتين من مناطق الدراسة العلمية، فالمنهج العلمي يوصي بالاقتصادي والتجانس في المبادئ التفسيرية. فإن لم يكن ثمة شاهد محدد على حالة مختلفة في مكان آخر، نستطيع أن نقرر مطمئنين أن العامل المعطي في التجربة الفردية يحقق أيضًا الطابع العالم للواقع. ومن المؤكد أن أهم منجزات العلم البيولوجي في الشرط الأخير من القرن التاسع عشر كان نظرية داروين عن التطور، وهي النظرية التي تشهد على الصيرورة الشاملة والصراع وما تنطوي عليه التركيبات العضوية من زوال سريع. وعلى الرغم من النقد الحاد الذي يوجهه نيتشه إلى أتباع داروين، إلَّا أنه يعزو

للتطور دلالة ميتافيزيقية عامة تتجاوز مجال الكشوف البيولوجية؛ وذلك لاكتساب ضمان علمي على التغير الكلي في الكون، وعلى الدلالة الباطنة تمامًا لدوافع الحياة. ويهيب نيتشه أيضًا بعلوم التاريخ، وعلم اللغة الكلاسيكي (الفيلولوجيا) الذي تدرب عليه، متخذًا منها شاهدًا إضافيًّا على السيولة الدائمة في مجال المؤسسات الإنسانية والتصورات واللغات. ولما كان الإنسان يؤخذ في تدفق الحياة المتطور تحت هذه الوجوه جميعًا، فإن البينة على النظر إلى النزعة الواحدية في الصيرورة وإرادة القوة بحسبانها الوصف الأساسي للواقع - هذه البينة جارفة حقًّا.

وهناك بالطبع تركيبات وعلاقات في عالمنا الإنساني، ولكنها إسهامات تقوم بها أنشطة الإنسان أو مشروعاته الصورية المنظمة. هذه المبادئ البنائية ليست شكولًا كليةً أوليةً (كما افترض كانط)، كما أنها ليست أفكارًا أفلاطونيةً غامضةً (كما يرى شوبنهاور)، ولكنها من نتائج إرادة القوة الكونية في صورتها الإنسانية المتميزة.

فالإنسان لا يحتمل البقاء في كون عابر لا ملامح له، ولا وجهة له. إنه يناضل لترويض اندفاعات الصيرورة ولتثبيتها. وجعلها ذات دلالة إنسانية، ولهذا فهو يصوغ تصورات مثل «الشيء» و«القانون» و«القيمة» كأدوات برجماتية لإضفاء المعنى والغرض على الشطر الذي يخصه من بحر الصيرورة الواسع. فالمعرفة - على هذا النحو -ليست علاقة تجانس، بل منظورًا تتخذه إرادة القوة والحكم الجمالي عما سوف يعزز من القدرة الإنسانية ومن الدلالة في العالم. والمعرفة - في نظر فيلسوف المستقبل الأمين- معناها الإبداع وتشريع نظام الأشياء وتحديد رتبتها، وبالتالي وضع القيم[306]. وهناك وراء أفعال المعرفة جميعًا، فعل عملي لتقدير الصيرورة، أو إضفاء شيء من القيمة عليها بالنسبة للإنسان. ولأن المعاني والقيم الأصيلة تنبع جميعها عن أصل إنساني خالص، فإنها محصورة انحصارًا صارمًا داخل حدود الصيرورة، ولا تشير إلا إلى الاستقطاب القائم بين هذا التدفق الكوني وواضع القيم الإنساني. ولهذا فإن تركيبات عالمنا وعلاقاته باطنة تمامًا من حيث أصلها ومرماها.

وهنا يستطيع نيتشه أن يجيب عن سؤال «بيلاطيس»[307]، المرء لا يستطيع أن يتحدث عن «ال» حقيقة، بل عن «حقائق» يؤسسها الإنسان. فليست هناك حقيقة مطلقة تناظر منطقةً للماهيات السرمدية؛ إذ لا وجود لبينة على مثل هذه المنطقة في الوجود، وبالتالي لا معنى لادعاء الحقيقة المطلقة عن واقع الله المتعالي. الحقائق الإنسانية منظورات تؤخذ في موقع جزئي من أجل غرض جزئي: وتظل هذه الحقائق متكثرةً، قابلةً للمراجعة، ومقصورةً على المشروعات الإنسانية. وهذا ينطبق أيضًا -بنفس الصرامة- على الحقائق الأخلاقية، فلا وجود لنظام أخلاقي كلي شامل أو خير مطلق، وإنما ثمة خيرات متعددة للأهداف الإنسانية وللجزاءات المتناهية التي تفرضها.

وأيًّا كان الأمر، فإن التجربة النيتشاوية لا تفقد طابعها الشرطي- الاستنباطي قط، فهي تعبر عن بعض النتائج التي يمكن أن تنبع عن القرار الخاص بتطوير مضامين معينة لآراء كانط وشوبنهاور عن التجربة الظاهرية إلى ميتافيزيقا كاملة للوجود الطبيعي. غير أن وصفًا لهذه النتائج لا يقدم توكيدًا كافيًا لكفاية هذا الغرض المحدود كنطقة انطلاق؛ لأن النزعة الظاهرية تتغاضى عن طرق الإنسان الأخرى في أن يصبح مرتبطًا ارتباطًا مباشرًا بالعالم الطبيعي. والتناول النظري للطبيعة

من خلال الحكم الوجودي على الأشياء الحسية، وكذلك تناولاتها الأخرى من خلال الرمز والعمل، تبرز جوانب أخرى تختلف عن تلك التي يمكن أن تتلاءم داخل مصادرة الخليط الحسي المتدفق، وإرادة القوة، ذلك أنها تجلو التركيبات والعلاقات وأفعال الوجود التي يكتشفها الإنسان، ولا ينتجها. فمعرفتنا بالطبيعة لا يمكن أن تنحصر في تلك الجوانب التي يحكمها التحليل الكانطي للمعرفة الفيزيائية، أو في ذلك التعميم الشامل للإرادة الذي يقوم به شوبنهاور.

وحتى في داخل السياق الذي يقدمه نيتشه، نلمس اعتبارات تشير إلى اتجاهات أخرى غير ذلك الخضم الباطن للصيرورة المائعة، والإسقاطات الإنسانية المتواترة للمعنى. فمن حقيقة قدرتنا الإنسانية على اتخاذ المنظورات وتحديد سلم القيم، لا يلزم أن تتألف معرفتنا وتقويمنا من إبداع معانينا وقيمنا فحسب. ذلك أن أفعال معرفتنا وتقديرنا تقتضي عاملًا محددًا من الاعتراف ومن احترام النسيج الحقيقي لموضوعات هذه الأفعال، ولطرائق الأشياء والأشخاص الآخرين حين يتكشفوا لنا وحين يؤثرون في عملياتنا العملية. وتشمل الإجراءات العملية تلك اللحظة التي لا غنى عنها من التأكيد أو النفي التجريبي القائمين على الاختبار العام، وعلى الوقوع الفعلي للحوادث في الطبيعة، وعلى وجود تركيبات متعينة لا تقبل الإحالة بأكملها إلى إطارنا في الإشارة، وطريقتنا في القياس. ففي فلسفة تشارلز بيرس المعاصرة عن العلم، يوجه الانتباه إلى الجوانب الواقعية والموضوعية والاجتماعية من البحث العلمي. وحتى عبارة نيتشه الميتافيزيقية القائلة بأن إرادة القوة الكونية تعمل في الإنسان بوصفها فاعليةً مانحةً للتركيب- هذه العبارة هي نفسها تعبير متعين عن طبيعة هذه الفاعلية. وليس ثمة ما يبرر ألا يستطيع الذكاء الإنساني التوسع في هذه القدرة على تمييز بعض سمات الواقع الشاملة المحددة، والقيام بدراسة بنائية لمناطق أخرى عن البحث. فإذا لم نقصر نظرنا إلى نظرية الإرادة الكونية على أنها أداة شاعرية للنقد الحضاري، فتحت لنا الطريق لاستخدام أكثر واقعيةً لعقلنا في معرفة العالم الطبيعي للأشياء وتقويمه.

وحتى يتحدد النقد على هذا النحو، سيعالج نيتشه نزعته الواحدية في الصيرورة وإرادة القوة على أنها رؤية ميتافيزيقية أصيلة، لم تصورها المواقف الفلسفية والعملية الأخرى إلا على نحو غير مباشر. وعندئذ لن يكون ثمة أمانة عقلية تلزم رجال جيلنا باعتناق افتراضه الميتافيزيقي. وتلك ال «ربما» (أو لعل وعسى)، التي أقام عليها نيتشه وجهة نظره، تتمتع بلا شك بشيء من الفتنة والبهجة بفضل مطالبها الجريئة الشاملة. غير أن هذه الصفة الدرامية ليست سببًا كافيًا لتحويل الافتراض إلى قضية ضرورية مسبقة لا يستطيع الإنسان الحديث أن يتشكك فيها دون أن يدنس ولاءه للأرض واحترامه للموقف الإنساني الفعلي وما ينطوي عليه من بينة.

(2) ضربة المطرقة بإعلان موت الإله: حين أعلن نيتشه موت الإله، لم يفعل أكثر من أن يردد نغمةً عزفها هيجل من قبل، ولكنه بدلًا من أن يجعلها مقدمةً للوصول إلى حقيقة الروح المطلقة جعلها نتيجةً للخطأ الذي نقع فيه نتيجةً لتصورنا عن الروح المطلقة. وبينا يفسر هيجل موت الإله في حدود صيرورة يحتويها المطلق في داخله فعلًا، وبصورة مسبقة، يفصل نيتشه الصيرورة تمامًا عن سياق الروح المطلقة، ثم يأخذ الله على أنه مرادف لوهم المطلق. وهكذا يموت الإله؛ لأن النزعة المطلقة عن الروح اللامتناهية الأبدية تعرض على أنها اختلاق قاتل من صنع العقل البشري.

ويخضع نيتشه نظرية الله- محتذيًا النموذج الذي وضعه فويرباخ والذي أصبح الآن مألوفًا- لعملية إحالة نفسية شاملة. فليس من الممكن في داخل نزعته الواحدية عن الصيرورة أن يوضع سؤال جدي عن «حقيقة» الله المستقلة. والقضية كلها لا تتعلق إلا بأصل «فكرة» الله وقيمتها، مأخوذة دون أي إمكانية ميتافيزيقية لأن يكون لها مشار إليه حقيقي يعلو على ما هو إ نساني. وكان هيجل قد رأى في تدهور الاعتقاد الفعال في الله معنى من معاني موت الإله. أما نزعة نيتشه النفسانية الحازمة في هذه النقطة فتتطلب أن يكون هذا المعنى هو المعني الوحيد الذي يعتد به: إن الانحلال الحضاري لفكرة الله يعبر عن انحلال النوع الوحيد من الوجود الذي تمتع به الله.

ولكن نيتشه لا يريد مع ذلك أن نستهين بإلغاء هذه الفكرة، وننظر إليه على أنه حادث تافه لا وزن له، وكأننا نتخلص مثلًا من فكرة وجود الغيلان. فموت الإله يثير ذلك السؤال الجوهري عمَّ إذا كان لوجود العالم أي معنى باطني في حد ذاته؟ ويستخدم نيتشه تشبيه الرجل المجنون الذي يحاول نشر نبأ موت الإله، فيندد بما يمكن أن يُسمَّى الطريقة السطحية اللاعدوانية في تلقي هذا النبأ. والملحدون الذين نصادفهم كل يوم يستهزئون بالإله فيصورنه بأنه قد ضل الطريق، أو أنه يعمد إلى الاختفاء أو الهرب؛ كل ذلك لأنهم لا يفطنون إلى الصلة بين موته وبين انهيار قيمنا الغربية جميعًا. ومن ثم فإن الرجل المجنون يذكرهم محتدًّا بدورهم المسؤول، سواء في اختلاقهم لفكرة الله، أو في تركها تموت وتضمحل: «لقد قتلناه- أنت وأنا... نحن جميعًا قاتلوه»[308]. وهذا شبيه بما يقوله توماس هاردي عن «جنازة الإله» حين يجعل الإله المنسحب يصرخ في وجه الإنسان قائلًا:

«إنني أتلاشى يومًا بعد يوم

تحت أعين ذوي البصيرة القاتلة للإله

وفي ضوء لن يتركني أبقى...

وغدًا.. أختفي فلا يبقى مني شيء».

إن موت الإله معناه الاغتيال العمد لفكرة الإله، وسقوط نظام المعايير والسلوك القائم على التسليم بتلك الفكرة، والأشخاص الذين لم يعودوا يؤمنون بها، هم قتلة الإله، وعليهم تقع المسؤولية الشخصية عن هذه الفعلة وعواقبها -التي لم يحسب حسابها- على حضارتنا.

وصورة نيتشه الأثيرة عن نفسه بوصفه فيلسوف المستقبل هي زرادشت، الرجل الحكيم الذي هبط من ملاذه الجبلي ليبشر بالنبأ الرهيب السار في الوقت نفسه- نبأ موت الإله. وهناك في الغابة يلتقي بناسبك متوحد، لم يسمع بعد بهذه البشارة، ومن ثم فهو ما برح متمسكًا بالشعائر التقليدية. أما الجمهور الذي يلتقي به زرادشت في ميدان السوق فيشعر شعورًا غامضًا بأنه فقد الإيمان بالله، ولكنه يؤثر ما يلهيه عن النتائج. ولا توجد غير صفوة ضئيلة من العقول (منها البابا الأخير) هي التي تدرك -على تفاوت في الدرجة- الدلالة الحقيقية للأزمة الأوربية المتعلقة بعقيدة الألوهية. وإلى هؤلاء يعلن زرادشت موت الإله على أنه أعظم الأحداث الأخيرة؛ إذ أخذ ظله يغطي تدريجيًّا

الرقعة الثقافية بأسرها. فنحن جيل من الناس يعيشون في ظل الإله الميت، ويخشون النزعة العدمية الناشئة للقيم العقلية والأخلاقية على السواء.

ويصر نيتشه على أن الرسالة الجوهرية للإلحاد الحديث ليست الاستحالة النظرية لإثبات وجود الله، كما أنها ليست تقرير الواقع الحضاري الفعلي بأن الاعتقاد في الله لم يعد منتشرًا على نطاق واسع. الجوهر الحقيقي لنزعة نيتشه المعادية للألوهية هو أن أحدًا لم يعد يعتقد في الله؛ لأن الله لم يعد قابلًا لأن يُعتقد فيه أحد، ولم يعد جديرًا بتصديق الإنسان وتأييده.

«ليس ما يميزنا هو أننا لا نجد إلهامًا -سواء في التاريخ، أو في الطبيعة، أو فيما وراء الطبيعة- ولكن ما يميزنا هو أننا نرى الآن أن ما كنا نبجله كإله، لم يعد شبيهًا بالإله، بل شيئًا لا معقولًا، ضارًّا، ولم يعد هذا مجرد خطأ، بل جريمةً ضد الحياة. إننا ننكر الإله من حيث هو إله. ولو أن أحدًا حاول أن «يثبت» لنا إله المسيحيين هذا لكنا أقل قبولًا للاعتقاد فيه»[309].

هذا النص الكاشف يبين العمق العاطفي لنزعة نيتشه المعادية للألوهية، وجانبها الإرادي الذي يرفض قبول البرهان، واعترافها بأن الألوهية المسيحية هي العدو الأكبر، وإدانة الإله على أسس حيوية، أخلاقية، إنسانية. فالإله قد مات بالمعنى المؤكد، وهو أن فكرة الله لم تعد تمثل القيمة العليا، بل نُبذت أخيرًا على أنها نقيض القيمة العليا أو نقيض الموضوع للحياة الإنسانية ومثلها العليا.

ويستخدم نيتشه في سبيل تدعيم هذا الاتهام ما يحلو له أن يسميه بالحاسة السادسة لإنسان القرن التاسع عشر: ألا وهي الحاسة التاريخية. وهو لا يعني بهذه الحاسة القدرة على إدراك التاريخ بالمعنى المألوف من التفسير الدقيق المتزن للأحداث والمعتقدات الماضية، بل يعني به تكهنًا حدسيًّا «بما سيكون عليه» المعنى الجوهري لعصر من العصور، وتصوراته الرئيسة للارتقاء بالقيم الإنسانية[310]. واستخدامه للحاسة التاريخية أو «الأكذوبة الشاعرية» في وصف مضمون فكرة الله- تطبيق صارم لنظريته العامة القائلة بأن العارف مُشرِّع للقيم، وهذه القيم لا ترتبط بالمستقبل وحده، بل بالمضمون الماضي والحاضر الذي يحتل عقول الناس.

وهو يقرأ التاريخ متراجعًا إلى الوراء، بادئًا ببعض الملامح التعسة أو المنافقة لعصره، فيعزوها إلى فكرة الله، وبهذا المنهج الارتدادي للنشوء النفسي يبني مفهومًا للإله بوصفه منبعًا ومستودعًا لكل ما هو معاد للتكامل الإنساني، وللحرية الإنسانية. وينظر نيتشه إلى المسيحية -كما نظر إليها أسلافه الملحدون في ذلك القرن- على أنها أفلاطونية العوام، وإلى هيجل بصوفه منظِّر اللاهوت المسيحي. وهو يرد جميع النظريات عن الله ردًّا يمليه التدبير الاستراتيجي إلى سبيكة واحدة، هي تركيب من الأفلاطونية والمسيحية والثنائية الكانطية، والنزعة المطلقة الهيجلية. والإله الذي يستخدم موته كمطرقة ضخمة ضد كل المؤسسات القائمة والمذاهب الأخلاقية هو هذه الفكرة التوليفية التي نحصل عليها باستخدام حاستنا التاريخية بتلك الطريقة، التقويمية التي تصفها ميتافيزيقا نيتشه ونظريته في المعرفة.

ويبين فحصنا لكتابه «أفول الأصنام» أو «كيف نتفلسف بمطرقة» (1888)، وهو أحد كتبه الأخيرة، ولكنه أوضحها جميعًا - أن عداء نيتشه للإله نشأ عن توحيده للإله مع عالم «حقيقي» هو

عالم الأشياء في ذاتها، وهذا العالم يناقض -حسب تعريفه- عالمنا «الظاهري»، أو عالم الظواهر. «إن اختراع خرافات عن عالم «آخر» غير هذا العلم أمر لا معنى له على الإطلاق، اللهم إلا إذا استبدت بنا غريزة الشك والاستهزاء والقذف ضد الحياة.. الله هو التصور المضاد، وهو إدانة الحياة»[311].

ولم يكن نيتشه يرى غير أمر ألوهي مطلق واحد للتفرقة بين الزماني والأبدي هو: احتقار الزماني وإلقاء ظلال من الشك على حقيقته. وكان يعتقد أن كل من يذهب إلى أن الطبيعة لا تشمل الواقع بأسره، يدعو بالتالي إلى أن العالم الطبيعي غير حقيقي لا قيمة له، ولهذا ينبغي أن نعرض عنه. وبهذا التفسير، بقي نيتشه تلميذًا مخلصًا كل الإخلاص لشوبنهور وفاجنر؛ لأنه كان يعد تصويرهما لله والمسيحية الذي يقوم على إنكارها للعالم- تعبيرًا أصيلًا عن الموقف الجوهري لمذهب الألوهية.

وكل من يقبل هذه الفكرة عن الله يعد هاربًا من التاريخ الزماني، وخائنًا للمذهب العلمي القائم على المعرفة الحسية، وصارفًا للطاقة الأخلاقية عن الأهداف الباطنة لإرادة القوة التي ترمي إلى الارتقاء بالحياة - إلى هدف يوهن الحياة، ويدفع إلى الانتحار.

وحين استعرض نيتشه النتائج الأخلاقية المترتبة على تنظيم حياة الإنسان على أساس تكريسها لمثل هذا الإله، تجاوزت اتهاماته الغاضبة كل حد. وفي كتابه «عدو المسيح» (1888 أيضًا)، اتهم «الله بأنه إعلان حرب على الحياة، وعلى الطبيعة، وعلى إرادة الحياة! الله - هو صيغة كل قذف ضد «هذا العالم»، وكل أكذوبة عن «إله فيما وراء....» - الله- هو تأليه العدم، وإرادة العدم، وإرادة تقديس العدم!»[312]. وكان نيتشه قد صرح ذات مرة للسيدة أوفربك (زوج زميله، مؤرخ الكنيسة المسيحية فرانتس أوفربك) أنه قد وهب نفسه تمامًا لهذا التصور عن الله، إلى درجة أنه لم يعد قادرًا أو مستعدًّا للنظر فيما إذا كان من الواجب مراجعته وتصحيحه بآراء الناس الفعلية عن الله؛ فالفزع الأخلاقي الذي أدخلتْهُ في روعه فكرة الله -حين وضعت بوصفها عالمًا آخر معاديًا- كان من القوة بحيث لا يسمح للنقد الذاتي بالعمل إزاء هذه القضية. فلا بد من إعلان موت الإله، كمقدمة ضرورية لمولد الإنسان من جديد بوصفه فاعلًا مسؤولًا في العالم الطبيعي.

وعلينا حين تقدير ما لنبأ الموت هذا من وزن، أن نفحص أربع سمات من تناول نيتشه فحصًا دقيقًا، وهي: نقطة بدايته الافتراضية، نظريته الإرادية في المعرفة، نزعته إلى الإحالة التاريخية historical reductionism ومعياره - العكسي للحقيقة والقيمة. فنحن نجد:

أولًا: أن التجربة الفكرية للكون بوصفه بحرًا هائلًا من الصيرورة، تحكمه إرادة القوة، سرعان ما حولها نيتشه إلى معيار ميتافيزيقي للأحكام الصادرة عن الله. وإذا بقيت هذه الميتافيزيقا مجرد «لعل وعسى»، فلا يمكن استخدامها للبرهنة على أن الاعتراف بالله بوصفه الحقيقة الأبدية يستتبع بالضرورة حطًّا من قيمة العالم المتناهي. ويتهم نيتشه بأن الله كان هو الاعتراض الأكبر على الوجود، ومحطم براءة الصيرورة. وهذا معناه -خارج قاعة المحكمة- أن افتراضه الأصلي يطبع الوجود الزماني والصيرورة المتناهية بطابع الاكتفاء الذاتي، وأن البراءة النيتشاوية تتألف من

النسيان المتعمد لقيامه بهذا الفعل على نحو افتراضي. غير أن هذا لا يحل مسأل ما إذا كان للإنسان الحق أصلًا - في أن يسم عالم الصيرورة بخاتم الاكتفاء الذاتي المطلق.

ثانيًا: يحتمل نيتشه ببهجة الإنجاب التي يشعر بها دائمًا في المعرفة؛ ذلك لأنها إبداع للقيم، وإرادة لأن يكون «العلة الأولى»، ويعلن أن الموقف لن يكون محتملًا لو كان ثم آلهة، في الوقت الذي لا يستطيع فيه أن يكون واحدًا منهم عن طريق إرادته المشرعة. وهو يدعي أن هناك شيئًا مهينًا في الاعتراف بالوجود الحقيقي لكائن لا يدخل في نطاق قدرة الإنسان الإبداعية الذاتية. وهذا وصف مؤثر للطريقة التي يصوغ بها موقف «الكبرياء» العقل الإنساني، ولكنه لا يثبت أن هذا الموقف يقوم على أساس متين بالنسبة للإنسان. وقضية مذهب الألوهية تتعلق بهل يسمح موقف الإنسان في الطبيعة بأن يريد أن يكون علة أولى، أو هل يقدم له الأسس التي تقتضيه الاعتراف بالله بوصفه العلة الأولى المستقلة التي قد نحاول المشاركة في حياتها الأبدية مشاركة شخصية حرة. ونزعة نيتشه الإرادية في المعرفة حالة خاصة من ميتافيزيقاه عن الصيرورة والقوة الكونيتين، وفي داخل هذا الإطار وحده، تنتهك الحرية الإنسانية نتيجةً للاعتراف بالله على أنه الموجود العلي، المتعالي.

ويثير تناول نيتشه الواحدي (أي الذي يردها جميعًا إلى فكرة واحدة) للفلسفات المختلفة عن الله سؤالًا ثالثًا. «فحاسته التاريخية» عما ينبغي أن يكون عليه، وما سيكون عليه - معنى الله، تنتهي إلى أن تكون إحالةً واحديةً للجهود الإنسانية الفلسفية التي ترمي جميعًا إلى توضيح، وتصويب وتحسين، قضايانا المتعلقة بالله.

وهذه الجهود جميعًا تُسوَّى بحيث تتطابق مع فكرة واحدة مسبقة. وهذا يفسر لهجته الخيالية نوعًا ما في وصفه للإله بأنه الإله- العنكبوت، أو بأنه «أنحف» تصور للعقل الإنساني. وتصويره للإله بأنه العنكبوت الكوني الناسج منذ الأزل يدخل ضمن تراث ديدرو ومحاوراته الحالمة، ولكنه لا يعترف صراحةً بأنها ضرب من الخيال. ولا يستطيع مذهب واقعي في الألوهية إلا أن يضيف أن موت مثل هذه الفكرة عن الإله أمر خليق بالوقوع، ويمكن أن يُستخدم لتوضيح ما لا يعنيه الإله الحي. والغرض الرئيس البناء الذي خدمته بشارة نيتشه بموت الإله هو إدخال نوع من الاختبار للضمير الفلسفي عند أصحاب مذهب الألوهية، وإبراز طريقة للتمييز بين الله والعالم لا يستطيع مذهب الألوهية المستنير تاريخيًّا أن يساندها.

ويتعلق النقد الأخير باستخدام نيتشه للمعيار- العكسي، كما عبر عنه ساخرًا في قوله: «إن كل ما يشعر به لاهوتي ما على أنه صادق، «لابد» أن يكون باطلًا: يكاد هذا يكون معيارًا للحقيقة»[313]. ولكنه يُسقط من نظره عبارة «يكاد» حين يصل إلى مجال العمل، على الأقل فيما يتعلق بالمسألة الصورية الخاصة بوجود الله وطبيعته. ويفاخر نيتشه بأن موهبته الخاصة هي قلب المنظورات رأسًا على عقب، غير أن هذه طريقة محفوفة بالمخاطر لمن يريد أن يشيد فلسفةً. فالعقل الذي يلتزم بالمخالفة قد ينجح في أن يكون استفزازيًّا حين يقلب الآراء الشائعة، ولكنه يحصر تاريخ الفكر الإنساني كله في العرف الجاري الذي يسعى إلى قلبه رأسًا على عقب. ولقد لاحظنا هذا التأثير المجدب لمثل هذه العملية في حالة المفهوم الماركسي عن الله، وهذا هو ذا يتكرر عند نيتشه. فهذا المنهج العكسي يرغمه على وضع محرجة كاملة بين الوجود الأبدي

والصيرورة الزمانية، بين الإله المتعالي ونظام الطبيعة، كما يرغمه أيضًا على تفسير كل مثل للتفرقة بين طرق الوجود على أنه قضاء على حقيقتها جميعًا عدا واحدة، وكل مثل لترتيب القيم على أنه تقويض للقيم الفرعية. ولا يكون الله تصورًا مضادًّا للحياة إلا إذا انحصرت الحياة مقدمًا في الصيرورة الزمانية، أو إلا إذا لم تكن الحياة الأبدية أسمى حياة إلا بتجريد الأشكال المتناهية للحياة من طبيعتها وقيمتها. وربما كان منطق نيتشه المخالف المرعب، مطرقةً ممتازةً ضد ألوان الفساد، وأنواع الأصنام المتفشية في ذلك العصر، ولكنه يفتقر إلى الدقة التحليلية، والنفاذ التاريخي المطلوبين في أداة فلسفية للبحث المدعم عن الله.

وقد كانت نظرية نيتشه الإيجابية عن الإنسان الأعلى والعود الأبدي لنفس الأحداث، بديلًا مقصودًا عن مذهب الألوهية. وكان هدفه هو أن يجعل الوجود الذي يخلو من الإله محتملًا ذا معنى، وذلك عن طريق «أكذوبة شاعرية»أو مبالغة فنية في تقويم العالم الزماني، وهكذا يعمل على تحويل ميل الإنسان إلى تجاوز الطبيعة. وفي أسطورته عن الصيرورة الزمانية، يمكن أن توجد الآلهة، أو تحققات جزئية لإرادة القوة، ولكن يستحيل وجود إله متعال، ومن الممكن أن توجد دورة سرمدية من الأحداث المتواترة، دون أن يكون ثمة موجود أبدي متميز، وقد يوجد أناس أعلون يشرعون لأنفسهم، ويقفون فوق مستوى القطيع المؤلف من البشر الفانين، ولكن ليست الفرصة متاحةً للناس جميعًا للمشاركة في حياة الله الأبدية. وكانت النتيجة موقفًا تعويضيًّا حرص فيه نيتشه بلهفة شديدة على أن تتحمل حلقة الصيرورة الطبيعية معانينا وقيمنا جميعًا. على أن هذا التعويض الذي شرعه نيتشه لم يكن -بحق- أفضل تأسيسًا في البينة المتاحة، من فكرة الله التي ثار عليها. وسواء في حملته على هذا الوصف للإله، أو في أسطورته عن العود الأبدي، بقي نيتشه باحثًا جوالًا عن الإله المجهول، ذلك الإله الذي نظم عنه في شبابه هذه القصيدة:

«أريد أن أعرفك، أيها الواحد المجهول،

أنت يا من تصل إلى أعمق أغوار نفسي،

وتكتسح حياتي، كالعاصفة الهوجاء،

أنت، يا من تند عن التصور، ومع ذلك

ترتبط بنا أشد الارتباط!

... أريد أن أعرفك.. بل أن أعبدك...»[314].

غير أن عاصفة احتجاجه الهوجاء على تهديد «الشيء- في ذاته» لعالمنا الأرضي، لم تسمح له قط بارتياد الأجواء النقية، والبحار الهادئة التي يمكن أن تبحث فيه العلاقات بين الله والعالم بمعزل عن التطرفات الملهية للروح المطلقة ضد إرادة القوة.

ويعد نيتشه -جنبًا إلى جنب مع كيركجورد- أحد المنابع الرئيسة للوجودية المعاصرة. ولهذا السبب أظهر الوجوديون دائمًا اهتمامًا محرقًا بمسألة الله والوجود الإنساني. وتأويلاتهم لفكر نيتشه

المتعارضة تعارضًا حادًّا تعكس الاختلافات الشديدة بينهم فيما يتعلق بدور الله. ولما كانت وجودية سارتر وكامي الملحدة لا تمثل إلا جانبًا واحدًا من النزاع، فسوف نرجئ دراسة النظريات الوجودية عن الله إلى الفصل الخاص بالسبل التي يتبعها القلب والإيمان الطبيعي إلى الله.

(4)
النزعة الطبيعية الأمريكية بوصفها نزعةً منهجيةً في الإلحاد

تعد مواقف فويرباخ وماركس ونيتشه أمثلةً على النزعة الطبيعية الملحدة، ولكن ليست كل تنوعات النزعة الطبيعية ملحدة. وإذا وصفنا النزعة الطبيعية بالحد الأدنى من الوصف قلنا إنها تجعل من دراسة العالم الطبيعي أمرًا رئيسًا في الفلسفة. فهي تؤكد على حقيقة الطبيعة ضد النزعة اللاكونية acosmism، وتدافع عن أهمية السباق الطبيعي في مقابل النظرة الإنسانية الصرفة. ومن الممكن أن تجعل فلسفة ما الوجود الطبيعي في مركز الصدارة دون أن تناهض الله. وأيًّا كان الأمر، فقد عارضت الأنماط السائدة من النزعة الطبيعية في العصر الحديث -عادةً- كل ما هو فوق الطبيعة أو خارجها[315]. والنزعة الطبيعية في المعرفة تستبعد كل حقيقة موحى بها وراء ما يمكن أن تبلغه قدراتنا الطبيعية، ومع ذلك فمن الممكن أن تقبل الله بوصفه كائنًا يتميز وجوده عن الطبيعة، وقابلًا لأن نعرفه بطريقة طبيعية. وأضيق صورة من صور النزعة الطبيعية هي الصورة الميتافيزيقية التي تنكر -بالإضافة إلى استبعاد الوحي العالي على الطبيعة- أن الله موجود بوصفه كائنًا خارجًا على الطبيعة، أو متميزًا عن تعريفها للطبيعة. وليس لأي معنى من هذه المعاني «للنزعة الطبيعية» حق مسبق في ادعاء هذه التسمية لنفسه، ولا يبدو أن هناك قانونًا تاريخيًّا أو جدليًّا يمكن أن يساند نمطًا من تلك الأنماط دون غيره.

ومع ذلك، فقد كان ظهور الإلحاد الحديث في أوروبا وأمريكا مرتبطًا بإنكار منهجي وميتافيزيقي لكل وجود وراء الطبيعة. وكان أوجست كونت (1798-1857) أحد الدعاة الرئيسين لهذه النزعة الطبيعية المعادية للألوهية. وترتكز نزعته الوضعية على المصادرة القائلة بأنه ما من شيء واقعي يمكن أن يتجاوز عالم الحوادث الحسية وقوانينه، وبالتالي فإن المطلق الوحيد هو عالمنا المتناهي. وأراد كونت أن يستبدل بعبادة الله عبادة الإنسانية، غير أن دينه الإنساني هذا كان غريبًا في تفاصيله إلى درجة لا تغري كثيرًا من الطبيعيين اللاحقين باعتناقه[316]. ومع ذلك فإنهم مدينون له بدافع قوي لتحرير الشعور الديني من الله، وتبرير الإلحاد على الأساس المنهجي القائل بأننا لا نستطيع أن نقرر الواقعية إلا للموضوعات التي يمكن أن نتحقق من صدقها بالمنهج العلمي.

ولقد اتخذت النزعة الطبيعية ذات الاتجاه العلمي جذورًا عميقةً في أمريكا من خلال مؤلفات سانتيانا Santayana وديوي Dewey وورد بردج Woodbridge وكوهن Cohen. وهؤلاء المفكرون الذين يتفاوت تفكيرهم تفاوتًا واسعًا يتفقون على ما ينفونه أكثر مما يتفقون على ما يثبتونه. وربما كانت الرابطة الوثيقة بين الطبيعيين الأمريكيين هي رفضهم للإله وللخلود الشخصي. وقد لاحظ أحد المساهمين في الكتاب الجماعي عن «النزعة الطبيعية والروح الإنسانية» -وهو مرجع موثوق به- لاحظ أنه «حتى النزعة الطبيعية الجديدة تتمسك على الأقل

بدعوى واحدة تتجه إلى التصفية والرد، وهذه الدعوى هي أنه «لا وجود لشيء فوق الطبيعة وأن الله والخلود أسطورتان»[317]. وفي تصفية هاتين الأسطورتين، تصر هذه المدرسة على أنها أقل أوليةً -على نحو قطعي- من دولباك، وأنها أقل عدوانيةً -على نحو عاطفي- من نيتشه، وأنها أكثر اقترابًا من وقائع المنهج العلمي من فويرباخ وماركس، وإن كانت أقرب ما تكون شبهًا بهذين المفكرين.

ويؤكد الطبيعيون الأمريكيون -كما يؤكد أسلافهم- أن فلسفتهم هي فلسفة المستقبل، وأن طريقهم هو طريق الفكر «ما بعد- الحديث» postmodern. ومع ذلك، فإنهم يقبلون أيضًا من القرن التاسع عشر بعض المواقف التي تبدو صحيحةً على الدوام. والنقط الجوهرية في هذا التيار قد أوردها جون ه. راندال الصغير John H. Randall, Jr. على النحو التالي:

«.. وهكذا تمثل النزعة الطبيعية المعاصرة في آن معًا: ذروة النقد المثالي، وذروة العلوم الطبيعية للإنسان، والثقافة الإنسانية. وهي تواصل التوكيد المثالي على أن الإنسان يتحد بعالمه في تجربة منطقية واجتماعية. ولكنها تعيد صياغة التخطيط المثالي لمناشط الإنسان وبيئته في مقولات بيولوجية وأنثربولوجية، وعلى حين ترجع هذه المقولات جميعًا -كما يفعل المثاليون- إلى منهج عقلي واحد، فإنها تعيد صياغة هذا المنهج في حدود تجريبية.. ومن الممكن أن توصف أيضًا بأنها اهتمام بمعالجة المجموع الذي يتألف من الذات -والمادة في الميتافيزيقا المثالية- بكل ما تملك من حساسية لما في الثقافة الإنسانية من تعقيد- في حدود منهج علمي تجريبي، أو بأنها تطبيق للمناهج العلمية في مناطق التجربة الإنسانية جميعًا»[318].

وهذا الوصف يتمشى مع النموذج العام للنزعة الطبيعية التالية لهيجل، وهو النموذج الذي يستمد بعض الاعتبارات الفلسفية الأساسية من المثالية، ولكنه يعكسها أو يعيد صياغتها في حدود العلوم الطبيعية. والدين الأكبر الذي يدينون به لهيجل يتلخص في هاتين القضيتين المتضايفتين: ثمة كل واحد يضم الوجود بأسره، وهذا الوجود يعرف عن طريق منهج عام متصل. وهذا الكل الواحد هو ما تسميه اللغة العلمية بالطبيعة، والمنهج هو المنطق العام للعلم. وعلى الرغم من كثرة الإشارة إلى التطبيق العلمي الفعلي ما برحت مبادئ تفسير هذا التطبيق في حدود الوجود والمنهج تضرب بجذورها في التربة الهيجلية.

فإذا سلمنا بهذه المصادرات العامة أشد التعميم، أخضعت النزعة العلمية الأجزاء الباقية من الموقف المثالي لنقد شديد، مستعينةً بالاتجاهات العلمية المعاصرة.

وهنا لا بد من النظر إلى الطبيعة على أنها تملك وجودًا فعلتًا ودلالةً خاصتين بها، وأنها متحررة من النظرية القائلة بأنها ليست سوى ظاهر واغتراب ذاتي للروح المطلقة. وكذلك، ينبغي دراسة موضوعات الطبيعة وفقًا للإجراءات المتخصصة التي تضعها الفيزياء وعلم الإحياء، وعلم الإنسان، دون أي اعتماد على المنهج.

وبهذا المعنى يسمح الطبيعيون بعدد من المناهج يتفق مع عدد العلوم المختلفة.

وأيًّا كان الأمر، لا يسمح لهذا التباين أن يوهن من وحدة «المتصل المنهجي» methodic continum. فهناك تعدد في الأساليب والإجراءات العلمية الفنية، ولكنها تحتفظ جميعًا بسلامتها المتميزة بوصفها سبلًا للمعرفة داخل الوحدة الشاملة لمنطق العلوم العام. فمن الممكن أن نعاني العالم بطرق متباينة، غير أن الطريقة الوحيدة المضمونة لمعرفته تكون من خلال التوافق مع القواعد العامة للبحث العلمي، كما يقوم بتعريفها تحليل المذهب الطبيعي. وفي هذه القضية الأساسية، لا يتحدى الطبيعيون دعوى هيجل القائلة بوجود وحدة أساسية للمنهج، ولكنهم يوحدون بين هذا المنهج وبين مفهومهم للمنطق العلمي العام القائم وراء كل علم على حدة. وثمة اتفاق آخر بين هيجل والطبيعيين الأمريكيين على التضايف الدقيق بين نطاق هذا المنهج العام في البحث وبين الواقع المقرر المعتمد. والعبارات الوحيدة التي تطلق على الواقع وتمنحنا المعرفة هي تلك العبارات التي يمكن التحقق من صدقها بوجه عام وفقًا لقواعد البحث العلمي، مفسرة على أساس تأييد «المتصل التحليلي» للمنهج والطبيعة.

ولا يعني هذا أن الطبيعيين كافةً يتابعون هيجل دون نقد في توحيده بين الواقع وبين ما يمكن الوصول إليه من خلال منهج المعرفة الشامل، وإذ يعترف سيدني هوك Sidney Hook وغيره بأنه قد توجد جوانب من الإنسان والأشياء الأخرى التي يمكن أن نخبرها بطرق لا إدراكية. ولكن يتعذر فهمها بتجربة إدراكية عن طريق المنهج العلمي. وهم يضيفون أن هذا المنهج لا يستبعد أي منهج آخر للمعرفة يمكن الاعتماد عليه، ولكنه يعد أفضل المناهج الحالية المتاحة لنا. ومع ذلك، فإن هذا الاعتراف تضعفه عدة تحفظات ترتبط به عادةً. ومن هذه التحفظات أن أي جوانب للوجود تبقى غير مقضية إلى المنطق العام تكون أيضًا غير قابلة لأن نعرفها، أيًّا كان عمق شعورنا بها، وأيًّا كان تجربتنا لها على نحو لا إدراكي. فما من واقع قابل للمعرفة، أو للتجربة على نحو إدراكي يمكن أن يند عن نطاق هذا المنهج. وبالإضافة إلى ذلك، إذا وصفنا تقدمًا ما بأنه تقدم أصيل في طرق المعرفة الإنسانية الموثوق فيها، كان لا بد لأي تناول إضافي، أو تم اكتشافه حديثًا، أن يكيف نفسه أولًا مع دعوى المذهب الطبيعي عن اتصال المنهج، ومجموع الطبيعة. والمقدمة المضمرة هي أن وجوه الواقع -أيًّا كانت الطريقة التي نجربها بها- تدخل حسب تعريفها في مجموع الطبيعة، ولا تصبح في متناول الإدراك بالنسبة لنا إلا من خلال المنهج الشامل للعلوم فحسب، وهذه النقاط التحفظية لا تبرأ تمامًا من الدوران في العلاقة بين نظرية المنهج ونظرية الطبيعة. فمن دون هذه العلاقة لا توجد طريقة لإلغاء التجربة الإدراكية والاستدلال التحليلي الذي يدعي إثبات بعض الحقائق عن الله بوصفه الكائن الذي يتميز وجوده حقًّا عن أشياء الطبيعة.

وتؤكد النزعة الطبيعية الأمريكية أن السمتين المميزتين لها هما النزعة المضادة للإحالة (أو للردية) antireductionism والنزعة المضادة للثنائية antidualism، والسمة الأولى تعني معارضة الجهد الساذج الذي بذله دولباك ومادية عصر التنوير للوصول بالأشياء جميعًا إلى مستوى العلل الميكانيكية الأدنى، والظروف المسؤولة عنها. والنزعة الطبيعية أو المادية الردية تذهب إلى أن كل التطورات العليا للحياة الإنسانية «ماهي إلا» مادة وحركة ميكانيكية. ويرفض الطبيعيون الأمريكيون الجدد -مستفيدين من البحوث السابقة التي قامت بها المثالية في الأشكال (أو الصيغ configuration = gestalt =) المتميزة للحياة العضوية والحضارة الإنسانية-

يرفضون القيام بهذه الإحالة البسيطة إلى مستوى العلل والظروف المادية، التي وإن تكن مقتضيات مشتركةً إلا أنها ليست كافيةً بوصفها مبادئ متعينةً للمستويات والقيم المتباينة في الطبيعة. ومن هنا، كان دفاعهم عن نزعة مادية لا تلجأ إلى الرد أو الإحالة، وتتمسك بالأولوية الوجودية والعلية للمادة، ولكنها تعترف في الوقت نفسه بالأشكال العضوية العليا.

ومهما يكن من أمر، فإن النزعة الطبيعية لا تناهض نزعة الرد، أو الإحالة، إلا في حدود ضيقة. فهي لا تعترف بأي واقع لا يكون معتمدًا من حيث الإمكان والباطنية والعلية على الأساس المادي. وهي تسمح بوجود الأشكال والوظائف المتميزة في المستويات العليا من التجربة الإنسانية، ولكن على شرط ألا تتميز عن الأجسام إلا من حيث وظيفتها وعضويتها فحسب. والنزعة الطبيعية تتلاءم مع نزعة تعددية في الأشكال والوظائف، لا مع نزعة تعددية للكائنات التي توجد دون اعتماد باطني على المادة. فهي تظل رديةً بصورة جذرية بصدد أي نوع من الوجود يتميز فعله الوجودي نوعًا، ودون أن يقبل الرد عليًّا - عن الشيء المادي. وهكذا نجد إحالة يقوم بها المذهب الطبيعي لكل فعل وجودي إلى تبعية باطنية على المادة.

وبهذا المعنى تستخدم كلمة «طبيعة» التي تعد مفتاحًا للمذهب بوصفها مساويةً «للوجود الواقعي» مشتملًا على كل ما هو واقعي، بدلًا من أن يشير إلى منطقة واحدة من مناطق الكائنات الواقعية. والنزعة الطبيعية نزعة ردية بأخصب معنى فلسفي لهذه العبارة، وهو المعنى الذي يرفض خلع رتبة الواقع على كل ما يتحدى افتراض الاكتفاء الذاتي للطبيعة، ويعبر أحد دعاة النزعة الطبيعية الأمريكية عن هذا المعنى بقوله:

«ليست الطبيعة في حد ذاتها مشكلةً بالنسبة لفيلسوف النزعة الطبيعية، بل الأحرى أن نقول إن الطبيعة تؤلف موضوع المشكلات الحقيقية جميعًا (ما عدا مشكلات العلوم الصورية). ومن ثم، كان لدينا ذلك الافتراض (الذي لا سبيل إلى البرهنة عليه) والذي يكمن وراء أي موقف طبيعي: «الطبيعة هي كل ما هو موجود»[319].

والحركة التي أرادت بها النزعة الطبيعية الأمريكية أن تقف في مضاد المطلق الهيجلي لا تتألف من عكس ساذج في صالح الطبيعة بوصفها مطلقًا، وإنما تتألف من توحيد تضعه منذ البدء كمصادرة - بين مجموع الواقع وبين الطبيعة، وبين المشكلات الحقيقية والمشكلات التي تقبل هذا السياق للبحث. وحين تبذل المحاولة لجعل الاعتقاد الطبيعي الرئيس مشكلًا. تؤخذ المسائل الفلسفية الحقيقية على أنها تلك التي تفترض مسبقًا أن الطبيعة هي كل ما هو موجود، وعلى أنها تلك التي يجعلها المتصل التهجي، مناظرةً لهذا الافتراض المسبق.

ودعوى النزعة الطبيعية المناهضة للثنائية هي أنه لا وجود لبينة تؤيد الوجود الواقعي لإله متعال، ولروح لا مادية في الإنسان؛ وهذا الموقف السلبي ينطوي أيضًا على نفس ذلك النوع من النزعة الردية التاريخية التي التقينا بها من قبل لدى ممثلي الإلحاد الأوائل. وتؤخذ الثنائية الديكارتية بين العقل والجسم على أنها الطريقة النموذجية لتصوير مبدأ لا مادي في الإنسان، على حين أن معيار علاقة الله بالعالم عبارة عن«نزعة متعالية» غامضة ومتحولة، بحيث يصعب العثور على أي

مقابل تاريخي دقيق لها. وعلى أي حال، فإن تكامل الطبيعة، وكفاية المنهج العلمي تدافع عنهما النزعة الطبيعية ضد التهديد الذي تصفه في شيء من التجسيد والغموض معًا- بأنه الغاية المقدسة للميتافيزيقا المتعالية.

وقد كان إسهام جون ديوي (1859 - 1952) الرئس هو تأكيده للخطر المزدوج الذي يمثله الله بالنسبة للطبيعة والمنهج. وسلك ديوي طريقًا واضح المعالم، وهو إعطاء تفسير نفساني لفكرة الله أو المطلق. فالعقلية الألوهية تفتقر إلى رباطة الجأش، إذ يهزها التغير والعرضية والنسبية التي يتسم بها كوننا، وهو ما تسميه عالم الوجود الأدنى. وهي تتشوف إلى مجال مثالي للوجود الثابت الضروري المطلق، حيث يستطيع الإنسان أن يكون بمأمن من أخطار الوجود الدنيوي. ثم يخدع الألوهي نفسه بأن يقلب هذا الهدف المتعالي إلى وجود فعلي، ويأخذ هذا الوجود المثالي الممكن على أنه كائن إلهي يوجد وجودًا مستقلًّا، فالله هو نتاج هذا التجريد لآمالنا من سياقها الطبيعي، وهذه «الأقنمة» لمثل أعلى وتجسيده في كائن فعلي خارج الطبيعة.

ووراء إشارات ديوي الكثيرة المبعثرة إلى مشكلة الله، يقوم نقد ذو شُعَب أربع هو الذي بنى الإطار لمعظم التفكير الطبيعي الحديث عن الله في أمريكا[320]. فهناك سببان ميتافيزيقيان رئيسان لرفض حقيقة كائن متعال؛ ذلك لأن قبول مثل هذا الكائن يحدث صدعًا في اتصال الطبيعة، كما يستتبع الحط من قيمة كل ما هو متناه وعرضي ومتغير. والاعتراض الرئيس الثالث هو الاعتبار الإبستمولوجي بأن الاعتقاد في الله يستند إلى الإهابة بقوة عارفة خاصة تعطي عنه رؤيةً حدسيةً، ولكنها تحطم -في الوقت نفسه- استمرار المنهج العلمي، واحترام وسائلنا العادية للمعرفة. وأخيرًا يربط ديوي بين التسليم بالله وبين ما يسميه موقف «المتفرج» أو الموقف النظري الخالص من المعرفة: فصاحب النزعة الألوهية حين يريد أن يتأمل الله يسحب طاقاته كلها من عالم الحياة اليومية، ومن واجباته العملية الملحة، فإذا كان مثل هذا الشخص يريد أن يكون منطقيًّا في استخلاص النتائج من اعتقاده بحقيقة أنه متعال أو خارج على الطبيعة، فلا بد له من أن يصبح مزدريًا لعالمنا المتناهي، وعقبةً في سبيل البحث العلمي، وهاربًا من مسؤولياتنا الإنسانية في مجال التحكم الإيجابي في الطبيعة والمجتمع.

وليس من شك أن هذه النتائج وخيمة العواقب على شخصية الفرد، وعلى سلامة المجتمع. وإننا لنجد هذا المزيج من الملامح -لسوء الحظ- عند بعض المؤلهة، بل إنهم ليذهبون إلى تبريره على أساس تسليمهم بالوجود الحقيقي للإله. والمسألة الفلسفية هي -على كل حال- أن نحدد ما إذا كانت مثل هذه النتائج تلزم بالضرورة عن جميع السبل الرئيسة التي يسلكها أصحاب مذهب الألوهية في تطويرهم لنظريتهم عن الله. ولا يوجد - على الأقل - في حالة مذهب للألوهية قائم على أسس واقعية - مثل هذه الصلة الضرورية بين التصديق بوجود الله، وبين النتجة التي صورها ديوي.

وبالاعتراض المستمد من اتصال الموجود يفترض أن مثل هذا الاتصال هو بعينه تجانس الوجود، أو واحديته الأساسية من حيث النوع. وعلى هذا الافتراض، تكون الاختلافات الوحيدة المقبولة في مجال الواقع هي اختلافات المستويات الوظيفية والتنظيمات البنائية التي تظل معتمدة في داخلها على النسيج المشترك. غير أن التنوعات الوظيفية داخل هذا الكون المتجانس المتصل لن تمثل إلا

نمطًا واحدًا من الاتصال. وهناك طرق أخرى لتأمين اتصال الوجود لا تضحي بالاختلاف من حيث النوع بين مختلف الأشياء الفعلية. ولا تستتبع نظرية الله التخلي عن وحدة الوجود واتصاله، بل إنها تحددهما على نحو مختلف عن طريقة النزعة الطبيعية عند ديوي. ففي العالم الذي يتصوره مذهب الألوهية ثمة روابط علية بين الله والأشياء المتناهية المختلفة الأنواع. ومن ثم هناك اتصال قائم على العلاقات العلية بين الكائنات المتماثلة. ويرى مذهب الألوهية أن الاتصال بين مختلف أنواع الموجودات اتصال علي تماثلي، بحيث إن التسليم بالله لا يحدث صدعًا في الطبيعة، بل يربطها في كل طرقها للوجود بالمصدر العلي المشترك.

وثانيًا، ليست كل طريقة للتفرقة بين الله والعالم المتناهي تقتضي حطًّا من قيمة هذا الأخير. وموقف ديوي من هذه القضية ليس نقديًّا بما فيه الكفاية للحجج الشائعة الموجودة في تراث الإلحاد اللاحق على هيجل. فهو يقبل التوحيد بين المطلق الهيجلي وإله فلسفة الألوهية. ومن ثم فإنه يتجاهل الاختلاف الجذري الحاد بين «التضاد» المثالي للمطلق وجهاته النسبية، وكذلك «تفرقة» المذهب الألوهي بين الله والأشياء المتناهية. وتستند طريقة مذهب المطلق - في إقامة التضاد بين الواقع والظاهر، بين الحقيقة والوهم - إلى نظرية المطلق الباطن وظلاله أو مراحله. فهنا حط من شأن الأشياء المتناهية من حيث إنها توجد وجودًا عنيدًا. وتحتوي على قيم قائمة بطبيعتها الخاصة، لا بوصفها لحظات لأي شيء آخر. غير أن هذه الطريقة المتميزة للوجود والفعل والتقويم من جانب الأشياء المتناهية تستقر في قلب الرأي الواقعي عن اعتمادها العلي على الله، وعلى علاقة التماثل بينها وبينه. وهذا الاعتماد وهذه العلاقة يخلوان من المعنى إن لم يكن للأشياء المتناهية وجود فعلي وقيمة خاصان بها. ولا تنمحي دلالة الموجودات المتناهية، المتمتعة بطريقتها في الوجود، وتمسكها بالقيمة. وكما يضع إذ يدين الاستدلال العلي الواقعي على الله بقوته ووزنه لحضور الموجودات المتناهية، الممتعة بطريقتها في الوجود، وتمسكها بالقيمة. وكما يضع ديوي تقويمًا تاليًا للتجارب الأكمل والأقل جزاء، والملامح الأكثر والأقل شمولًا في الطبيعة دون أن يحرم الأقل شمولًا من واقعيتها الخاصة أو مساواتها الأصيلة في الوصف، فكذلك يفرق المذهب الواقعي في الألوهية بين الوجود الفعلي المحدود للأشياء المركبة دون أن يستتبع ذلك أي حط من شأن هذه الأشياء الأخيرة. فالتباين العلي بين أنواع الوجود يتطلب من المرء أن يبقى مهيأً لكل حادث فعلي، وأن يحترم التكامل الخاص لكل طريقة في الوجود.

ومما له دلالة، بالنسبة لمشكلة المنهج والمعرفة، أن المذهب الواقعي في الألوهية لا يدعي أنه يملك بصيرةً حدسيةً خاصةً بالله. فمعرفتنا بالله هي نتيجة استدلال، وليست من قبيل الحدس. وفضلًا عن ذلك، فإن هذه المعرفة الاستدلالية ببعض الحقائق المعينة عن الله تتم عن طريق استخدام قوانا الإدراكية العادية، ولا تقتضي أي إهابة بوسائل متميزة للمعرفة. والبينة التي يرتكز عليها الاستدلال مستمدة من المنطقة العامة للأشياء الحسية التي تتحرك، ويؤثر بعضها عليًّا في البعض الآخر، وتتمثل فيها تبعيات مختلفة. وقدرتها العادية على التصور والتحليل والتجريب وإجراء الاستدلالات العلية تستخدم في هذا التناول للإله. وليست الإهابة بحدث أولي هي التي تمدنا بالوسيلة للوصول إلى معرفة الله، وإنما فحص مضامين تجربتنا عن العالم الحسي وحياتنا الإنسانية هو الذي يمدنا بهذه الوسيلة. أما إذا كان الاستدلال الألوهي قد تم وفقًا للمنهج العملي فيتوقف على

تصورنا لهذا المنهج ضيقًا واتساعًا. فإذا أخذ على أنه يعني مراعاة القواعد السليمة لإقامة استدلال بعدي موثوق به عن العلاقات العليا، كانت هذه المتطلبات للتدليل العلمي جديرةً بالاحترام من حيث الاستدلال على الله. أما إذا اقتصرت نظرية المنهج العلمي على العلاقات الوظيفية بين الحوادث الحسية، فإن الاستدلال الألوهي يتعلق في هذه الحالة بالعلاقة العلية بمعناها المتميز، ووجب عليه أن يلتزم بحدود صرامته. ولهذا لا نجد في أي من هذين المثالين إنكارًا لصحة المنهج العلمي، وللحاجة إليه. أما التعارض فينشأ بين مذهب الألوهية وبين ادعاء المذهب الطبيعي بأن الاستدلال لا يستطيع أن يأخذنا وراء التضايفات الوظيفية بين الحوادث الحسية، غير أن المسألة ها هنا هي تضارب التفسيرات الفلسفية لمجال المنهج العلمي بمعناه الضيق، أولى من أن تكون مجرد قبول للمنهج العلمي أو رفضه.

صحيح أن الاستدلال العلي الله ينتهي أخيرًا في المعرفة النظرية، ولكن، ينبغي ألا يؤخذ هذا بالمعنى القادح الذي تؤخذ به المعرفة المضادة لما هو عملي. فنحن نسعى إلى الحقيقة عن الله من أجل ذاتها، بوصفها كمالًا للعقل في بحثه عن معرفة المبادئ العلية. غير أن هذا البحث الألوهي النظري لا يتقدم بالفرار من العالم المتناهي المتغير، وإنما بالاستمرار في فحص هذا العالم، واستخلاص كل ذرة من دلالته الثمينة، بما في ذلك حقيقة اعتماده العلي على الله اللامتناهي. أما أن هذا الكشف على أكبر جانب من الأهمية الحيوية لتوجيه الحياة الإنسانية، فأمر تعترف به فلسفة عن الله، غير أن مثل هذه الفلسفة تحاول المحافظة أيضًا على التفرقة بين وظيفتين لعقلنا: إثبات النتائج على نحو صحيح لكي تعطي لنا معرفةً نظريةً موثوقًا فيها، واستخلاص المضامين العملية لمثل هذه المعرفة. وكان على الطبيعيين المحدثين أن يعدلوا من نظرية ديوي الأداتية في البحث تعديلًا كافيًا بحيث يسمح بالتقدير النظري للكشوف دون فصل النتائج عن تأثيرها النهائي في الحياة العملية كما كان من الواجب أيضًا إدخال تعديل مماثل بحيث يسمح بالاعتراف النظري بالله بوصفه المصدر العلي للعالم الطبيعي. هذه المرحلة النظرية في البحث الألوهي لا تنفصل عن الاهتمامات العملية للحياة الإنسانية ولا تتحيز ضدها. وتسمى فلسفة الله أحيانًا بأنها حكمة، لا بمعنى الرؤية الباطنة، ولكن لارتباط كشوفها العلية بطرائقنا العملية في المعرفة والفعل. والتسليم بالله لا يعني عزوفًا عن العالم وواجباته وتحويلًا للطاقة عنه، بل هو يعني بالأحرى اهتمامًا متجددًا بمسؤوليتنا في المسائل العملية المتعلقة بالعالم الطبيعي والمجتمع الإنساني. هذا الاتصال المتوازن، بين الجوانب النظرية والعملية من معرفة الله، هو وحده الذي يمكننا من اكتساب حقائق عن الله ذات أهمية إنسانية، دون أن نحيل الله إلى وظيفة تدخل ضمن مشروعاتنا العلمية والأخلاقية.

ومن النتائج الرئيسة المترتبة على المذهب الطبيعي أن البحث العلي لا يؤدي إلا إلى مزيد من الامتدادات للحوادث المكانية الزمانية، وبالتالي لا يبلغ الله أبدًا. ولعل أشد الصيغ إقناعًا لهذه الحجة هي صياغة فردريك وودبريدج (1867 - 1940)، فقد تصور الميتافيزيقا الطبيعية على أنها -في المقام الأول - تحديد تحليل لبناء الوجود المعطى، ولا بد أن تنتهي اكتشافاتنا العلية بإدراك بناء الأشياء المعطاة[321]. فمع التسليم بأن تلك الموجودات تثير مسألة مصدرها العلي النهائي، إلا أنها لا تقدم أبدًا إجابةً تعود بنا إلى الزمان السحيق، وإلى المبدأ الأخير الذي عنه صدرت. وينبغي

أن نقضي على دهشتنا الفلسفية -ملتزمين جانب الحكمة- حين نكشف عن البناء المعطي للعالم. فنحن لا نملك الأداة، ولا الحافز للمضي في الاستدلال على إله متعال، أو على علة أولى للطبيعة.

ومن أسباب هذا الحصر الطبيعي للاستدلال العلي أن نمنع تلك النزعة المثالية التي ترمي إلى إدراج الطبيعة ضمن كل روحي مطلق. وفي سبيل ابتلاع الأشياء المتناهية في جوف هذا الكل، كان على هيجل أن يستبدل العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبي بالعلاقة الوجودية بين العلة والمعلول. وكانت الرابطة العلية بين الله والموجودات المتناهية هي ما ينبغي أن تزيله المثالية من طريقها؛ لكي تجعل من الطبيعة تعبيرًا معزولًا عن الروح المطلقة. ومن ثم فإن الدفاع عن الأشياء المتناهية العرضية في الطبيعة يتطلب إزالة الجدل الخاص بالمطلق والنسبي، ولكنه لا يتطلب إلغاء مشكلة الله. وتنحية جدل المطلق جانبًا هي الخطوة التمهيدية لوضع مشكلة الألوهية في وضعها الصحيح بوصفها بحثًا في المبدأ العلي الأول للأشياء المتناهية. والمذهب الواقعي في الألوهية للعلة اللامتناهية والعلل المتناهية على السواء لا يضع سلسلة استنباطية بالضرورة، ولكنه يقوم على دراسة بعدية للمتطلبات العلية لموجود متناه يدخل في نطاق التجربة، ولا يصبح فعل وجوده الخاص أقل واقعيةً وعرضيةً وتناهيًا لمجرد اعترافنا بعلته الأولى للمتناهية. والواقع أن النظريات الاستنباطية والجدلية عن الضرورة تقوض عرضية الموجود المتناهي، وذلك لأنها تفضل في استخلاص الاستدلال البعدي على وجود الله من الأشياء المركبة الموجودة في الطبيعة.

ومن المؤكد أن المعنى العلمي الضيق للرابطة العلية يواجه بإقامة تضايفات وظيفية معينة بين الحوادث والظروف داخل العالم المكاني الزماني. ولكن لا وجود لشرط علمي إضافي على أن معناها عن العلية قد تقوض. ولكن لا وجود لشرط علمي إضافي على أن معناها العلية قد تقوض. اللهم إلا إذا أخذ على أنه المعنى الوحيد الصحيح للبحث الفلسفي بأسره. وهذا الشرط الإضافي هو من رواسب الواحدية المنهجية التي ورثها الطبيعيون عن هيجل، على الرغم من نقدهم لما أخذه على أنه المنهج العلمي. وهكذا حين يقرر وود بريدج أن الموجودات تثير السؤال عن أصلها العلي دون أن تقدم الإجابة، فإنه يضع في الوقع حدودًا دقيقة لمنهجه في توجيه السؤال إليها. وليس هذا راجعًا إلى ما يتصف به الشيء المتناهي من كثافة باطنية من حيث اعتماده على علة لا متناهية، وإنما ينشأ عن أن المعاني التي يبحث عنها لا تشمل مشكلة الاعتماد الحالي لفعل وجود الكائن المتناهي على علة.

ومع أن وود بريدج ليس مدينًا لفويرباخ وماركس -من حيث مراجعه- فإنه يكاد يصل إلى نفس رؤيتهما وهي أن التحليل الوصفي ينتهي في التركيبات الطبيعية الأساسية التي لا نستطيع أن نهدمها بحركة جدلية، أو برحلة خيالية في الزمان نتراجع فيها إلى الوراء. بيد أنه يتشابه معهما أيضًا من حيث إخفاقه في رؤية البناء المعطى «نهائيًّا من الناحية الوصفية» بحسبانه موجودًا فعلًا في الطبيعة يمكن أن يكون تضمنيًّا من الناحية العلية. بوصفه معطيًا لمعرفة عن موجود على تميز، يتلقى منه مبادئه المركبة والمشاركة لوجوده. ولا يعني التمسك بهذه الضمونات تحطيم البناء المتناهي، وإنما تقديره في بعد إضافي لمعناه، أعني من جانب مشاركته العلية في الوجود الفعلي.

ومن الطبيعيين المعاصرين، سترلنج لامبرخت Sterling Lamprecht وإرنست نيجل Ernest Nagel اللذان قاما بأوسع بحث صوري عن أدلة وجود الله. ونورد هاهنا خمسة من اعتراضاتهما الرئيسة. مصحوبة بملاحظات قليلة على سبيل النقد المضاد[322].

(1) يصر كل منهما على أن «ذعرهما هذا فوق الطبيعة horror supernatural لا ينبع عن تحيز عاطفي ضد مذهب الألوهية، بل عن الافتقار إلى أي بينة تثبت وجود الله، أو صلته بعالمنا. ويستطيع الإلحاد أن يكون هادئ النبرة، بدلًا من أن يتخذ موقف العداء العنيف، والخصومة المريرة للإله. وهما يتفقان مع ديوي على افتراض أن الحجة التجريبية التي تؤيد مذهب الألوهية ينبغي أن تستمد من التجربة الدينية والصوفية. ويشيران بحق إلى أنه على الرغم من حدوث نمط من التجربة يمكن أن يُسمى «دينيًّا»، إلا أن حدوثه لا يحدد أي قضية عن طبيعة الواقع تؤيدها مثل هذه التجربة. وأصحاب مذهب الألوهية الذين يعتمدون على الإهابة بالتجربة الدينية يعترفون بأنه لا بد من القيام بمزيد من التحليل للسمات الخاصة بهذه التجربة لتحديد ما إذا كانت تتطلب الإشارة إلى واقع متميز عن الأشياء المتناهية أم لا. وأيًّا كان الأمر، فإن البرهان الواقعي على وجود الله تجريبي بمعنى مختلف نوعًا ما. فهو لا يقوم على نمط التجربة الديني الخاص، أو على دعوى معاناة تجربة مباشرة عن الله. وإنما يقوم أساسه التجريبي بمعنى مختلف نوعًا ما، فهو لا يقوم على نمط التجربة الديني الخاص، أو على دعوى معاناة تجربة مباشرة عن الله. وإنما يقوم أساسه التجريبي على إدراكنا العادي للأشياء المتناهية المحسوسة، وعلى الوجود الإنساني، وهو الوجود الذي يجري على أساس سماته المحددة تحليلًا عليًّا لنصل منه إلى نتيجة استدلالية عن حقيقة وجود الله أو الكائن اللامتناهي.

(2) وتختلف النزعة الطبيعية المعاصرة عن النزعة اللاأدرية الكلاسيكية في أنها لا تستند كثيرًا إلى تفنيد كانط للأدلة العقلية الثلاثة. فالطبيعيون يرتابون في الثنائية الكانطية بين الوجود الظاهري ووجود الشيء -في- ذاته، وهي التفرقة التي يرتكز عليها التفنيد، وما يتبعه من إهابة كانط بالإيمان الأخلاقي. وهم لا يتذكرون إلا أن الحجة الوجودية لا تجريبية تمامًا، وإلا أن الحجة الغائية تخلط بين الغرض من حيث هو تكيف وبين الغرض من حيث هو مقصد يخطط له العقل. ومن الجدير بالذكر أن المذهب الواقعي في الألوهية يوجه أيضًا هذه الانتقادات في فحصه للحجج التي نشرها العقليون والتجريبيون إبان عصر التنوير. فهناك إذَنْ حاجة إلى تقدير جديد لمعنى الدليل فيما يتعلق ببعض القضايا التي تقال عن الله، ولكن هذه الحاجة لا تعني إخلاء الفيلسوف من مسؤولية في دراسة القضية بكل الأدوات والشواهد المتاحة له في الوقت الحاضر.

(3) ويرى لامبرخت -في نقضه للحجة الكونية ولكل إهابة أخرى بالطابع العرضي للكون- أنه على الرغم من أن كل موضوع جزئي يتصف بالعرضية، إلا أنه لا يلزم عند ذلك أن العالم ككل ينبغي أن يكون عرضيًّا. وقد يكون الدليل المستمد من العرضية باطلًا، نتيجة لمغالطة التركيب أو نتيجة للتدليل من خاصية لأجزاء شيء ما على خاصية للشيء ككل. وعلى أي حال، فإنه لا يلح على هذا الاعتراض إلحاحًا شديدًا؛ إذ قد يجيب عليه مجيب بأن الطابع العرضي لشيء جزئي ما لا يشير إلى صفة خاصة نابعة من ماهيته. ولأن طبيعته كلها مركبة، فإن الشيء العرضي الذي يوجد فعلًا يوجد على نحو يستبعد اعتماد وجوده على علة فعالة حاضرة.

ويستمد استدلالنا الواقعي على الله - أساسه من تجربتنا عن بعض الموجودات الجزئية العرضية، أكثر من أن يستمد أساسه من تصور العرضية أو من تصور العالم ككل. وهذا التناول لله لا يستنبط صفات كل تصوري من صفات أجزائه، بل يستدل على العلة المجودة للكائن المادي المركب من بعض الأشياء العرضية المعينة. وتصور العالم ككل، إما أن يكون خاليًا من المعنى، من الناحية التجريبية، وبالتالي لا يمكن معاملته بوصفه كائنًا أعلى يتصف أو لا يتصف بخصائص معينة، وإما أنه يشير إلى الموجودات المركبة التي لا تحتاج إلى علة متميزة عنها، والتي توجد من خلال ضرورة وجود طبيعتها الخاصة فحسب.

(4) ويردد المذهب الطبيعي نقدًا آخر هو أنه: إذا كان كل شيء يحتاج إلى علة، فمن الواجب علينا أن نسأل عن علة الله. وقد كان جون ستيوارت مل - (وما سيقال عنه ينطبق على برتراند رسل منزعجًا طيلة حياته كلما خطر له أن مسألة العلية لا يمكن استبعادها في حالة الله دون ارتكاب استثناء متعسف، أو بالتسليم بأن مسألة الأصل الأخير مسألة لا نستطيع أن نجيب عليها، ومن ثم ينبغي ألا تثار أصلًا. ولمواجهة هذه الصعوبة، لم يستبعد مذهب الألوهية مسألة العلية في حالة الله، ولكنه يقترح إقامة التفرقة بين مشكلة ما يعنيه المبدأ العلي ومشكلة ما إذا كان لله علة وأنه يحتاج إليها، ومعنى المبدأ العلي ينشأ عن الحاجة التي نكتشفها في المركب المتناهي لمصدر فعلي، أو مصادر للوجود متميزة عن نفسه. والطريقة المركبة المتناهية في امتلاك الوجود هي التي تثير البحوث العلية الجزئية، ومن ثم تقدم معنى محددًا للمبدأ العلي. وعلى ذلك، فإن هذا المبدأ -لا يقرر- في أساسه التجريبي- أن كل شيء يحتاج إلى علة، بل يقرر أن كل ما هو موجود بطريقة مركب محدودة يحتاج إلى مصدر علي متميز موجود. ومغزى الاستدلال العلي الألوهي هو أنه يوجه فاعل علي ليس وجوده مركبًا، وبالتالي فإنه يتحرر من كل تحديد لوجوده الفعلي. من الممكن إذَنْ أن يسأل السؤال العلي عن هذا الوجود للحصول على نتيجة محددة. وليست المسألة هي إغلاق البحث العلي بصورة متعسفة، بل الإصرار عليه داخل السياق المكتمل الخاص بإثبات الحقيقة عن وجود علة فعلية خالصة لا يخضع وجودها للتركيب والتحديد. ومن الممكن أن نعرف بعد ذلك أن ظروف الاحتياج إلى علة لا تنطبق على هذا الوجود. وينبغي أن يمضي التساؤل العلي إلى نقطة التصديق بوجود الله، أو الكائن اللامتناهي غير المركب، ثم أن نفهم بعد ذلك أن الله أو الكائن غير المركب كائن لا علة له. وهكذا لا ينبغي إلغاء السؤال العلي فيما يتعلق بالله، ولكن ينبغي أن تصاغ الإجابة بالوجود الفعلي المتميز الذي يوضع عنه السؤال. ونحن حين نأتي إلى الله - لا نصرف المبدأ العلي، مثلما نصرف عربة أجرة بعد وصولنا إلى مقصدنا -على حد تشبيه شوبنهاور- ولكننا نخطئ أيضًا إذا انتظرنا ردًّا مناسبًا حين نسأل السؤال العلي عن كائن غير مركب وموجود، وهو الكائن الذي يؤدي بنا إليه الاستدلال العلي.

(5) ويثير موريس كوهن (Morris Cohen 1880-1947) - الذي يقترب تفكيره اقترابًا وثيقًا من تفكير نيجل Nagel - اعتراضًا طريفًا، بوجه خاص. والنص التالي يتركب من فقرات مأخوذة من هذين الفيلسوفين الطبيعيين.

«إن التسليم جدلًا «بعلة مطلقة» أو «سبب نهائي» للعالم وبنائه، لا يمدنا بإجابة على أي سؤال «خاص» يمكن أن يوجه بصدد أي موضوعات جزئية أو حوادث في العالم، بل على النقيض، أيًّا

كان شكل العالم، وأيًّا كان مجرى الحوادث، فإن نفس «العلة الأخيرة» تعطي بوصفها «تفسيرًا». ولكن ماذا يفسر «التفسير» إن لم يفسر شيئًا على وجه التحديد؟ وعلى سبيل المثال، فإن أي محاولة لتفسير الظواهر الفيزيائية على أنه ترجع مباشرة إلى العناية الإلهية أو إلى أرواح لا أجساد لها، هذه المحاولة تتنافى مع مبدأ الحتمية العقلية. بذلك فإن طبيعة هذه الكيانات ليست متعينةً بما فيه الكفاية بحيث تمكننا من استنباط نتائج تجريبية محددة منها. وستفسر إرادة العناية الإلهية - مثلًا - كل شيء، سواء حدث بطريقة أو بأخرى. وبالتالي، لن يكون في وسع أي تجربة أن تنقضها. وعلى أي حال، فإن الافتراض الذي لا نستطيع دحضه، لا يمكن التحقق من صدقه على نحو تجريبي»[323].

هذه الحجة تستبعد كل قول عن الله على أساس أنه خال من المعنى من الوجهة التجريبية، ما دمنا لا نستطيع أن نستنبط من الله أي شيء متعين يمكن أن نختبره علانية، وأن نتحقق من صدقه.

وما يثبته هذا الاعتراض هو أن القضية الخاصة بوجود الله لا تنتمي إلى تلك العبارات التي نصل إليها عن طريق المنهج الشرطي- الاستنباطي، ويأتي تدعيم الموقف الألوهي من استدلال بعدي مستمد من موجودات التجربة المتناهية - وهذا نمط من أنماط الحجة يظل متميزًا عن منطق العلوم الذي قام بتحليله كوهن ونيجل.

والتمسك بالطابع المتميز لهذا الضرب من الاستدلال هو بعينه تلك النزعة المضادة للردية التي يقترحها المذهب الواقعي في الألوهية، فقضية وجود الله لا تؤدي أي وظيفة استنباطية: سواء بالمعنى العقلي، أو بمعنى الإجراء العلمي للتدليل الافتراضي. وليس هذا لأن هذه القضية تدعي أنها مثمرة من الناحية الاستنباطية، ثم تخفق في الوفاء بوعدها، بل لأنها لا تعد مثل ذلك الوعد. وحين لا تفعل ذلك، ألا تقطع كل صلة مثمرة لها بعالمنا؟ولن تلزم هذه النتيجة إلا إذا كان من غير الممكن ضمان الصلة بالأشياء الداخلة في نطاق التجربة إلا باقتراح النتائج الاستنباطية عن الأشياء فحسب. بيد أن الاستدلال العلي البعدي يبدأ بالأشياء الجزئية التي نخبرها بوصفها موجدات فعلية لا من حيث إنها تقدم لنا المواد اللازمة للبناء الاستنباطي. هذه معالجة متميزة، وإن تكن ذات أساس تجريبي -لأشياء عالمنا العادي. والعلة التي تضعها ليست تضايفًا افتراضيًّا لبناء الشيء، ولكنها العلة الفعلية لفعل وجود الشيء، ولمبادئ وجوده الباطنة الأخرى. وبهذا المعنى العلي، تكون القضية عن الله مفتوحة في وضوح للتأكيد أو النفي في تجربتنا عن الكائنات المحددة الموجودة.

وتصديقنا بوجود الله لا يقوم على كونه مبدأً استنباطيًّا ممكنًا لعوالم لا حصر لها، بل على حاجتنا إلى عليته الفعلية للأشياء الموجودة في عالمنا، ومن ثم لم تكن النتيجة المباشرة الصحيحة للاستدلال الألوهي هي أن الله يوجد من حيث إن ثمة توافقًا كليًّا بينه وبين الأحداث جميعًا، وإنما يوجد من حيث إنه العلة الفعلية لوجود بعض الأشياء الفعلية في تجربتنا. وهذه العلاقة العلية مع أشياء التجربة هي التي تؤلف دعوى القضية الألوهية إلى الحقيقة، والتي تخضع لنمط التحقق من الصدق الذي يختبر دعاوى العلية الفعلية للأشياء الموجودة.

أما إذا كان للحقيقة عن وجود الله أو عدم وجوده، أن تقيم أي اختلاف ملحوظ في تجربتنا، فأمر ينبغي أن يقرره نوع الاستدلال موضوع البحث. ولما لم يكن الاستدلال الألوهي عمليةً استنباطيةً من أي نوع، فليس المقصود منه أن يعمل على تغيير أو تحقيق أسبقية منطقية على تجربتنا الأصلية للأشياء. ذلك أن ألفتنا الإدراكية المباشرة بالأشياء لا تعتمد في ترتيب المعرفة على نظريتنا الفلسفية عن الله. وليس غرض الاستدلال على الله أن يقترح افتراضًا عن كيفية اتصاف الأشياء بهذه الصفة أو بتلك، وإنما غرضه أن يكشف عن الأساس العلي لوجودها الفعلي فحسب بوصفها أشياء مركبةً. وتؤكد الحجة الألوهية أن الوجود المتناهي المركب يدين بحضوره الفعلي لعلة أولى موجودة، يعتمد عليها الشيء الذي نخبره في فعل وجوده الخاص. وهذا يقيم اختلافًا محددًا له دلالته، لا بين شتى الترتيبات الممكنة للكون، بل في فهمنا الإنساني التام للوجود، وللاستدلال العلي على الأشياء التي توجد والتي تدخل في نطاق تجربتنا. وفي المجال الإدراكي هناك النتيجة النظرية من إلحاق تأكيد وجود الله وفعله العلي بوجود الأشياء المتناهية، التي تفهم الآن على هذا الوجه من اعتمادها العلي على الله وإشارتها إليه. ويشير هذا أيضًا إلى بعض المضامين العملية لعلاقة الاعتماد العلي لأنفسنا وللأشياء المتناهية الأخرى على الله. ذلك أن فهم الأشياء الداخلة في نطاق التجربة، والتشكيل النهائي للسلوك الإنساني في عالمنا المؤلف من الكائنات التابعة، يؤثر في إثبات حقيقة وجود الله تأثيرًا محددًا، وله نتائج مثمرة.

أما السؤال عما «يمكن» أن يدخل في نطاق الإرادة الإلهية والعناية الإلهية، فتالٍ لمسألة وجود الله التي تتعلق «بما» ينتج عن عليته الخلاقة بوصفها التفسير النهائي لموجودات فعلية معينة. وكون مثل هذا التفسير متميزًا عن منطق الافتراض والتحقق الاستنباطي يدل على طبيعة هذا المنطق غير اللاهوتية تمامًا، وعلى الطابع اللااستنباطي للتحقق من صدق قضية الألوهية. فوجود الله وصفاته تدخل تمامًا في نطاق تجربتنا للأشياء والحوادث الفعلية، ولكن على نحو مغاير لدخول النظريات الفيزيائية. وهذا التعدد لضروب التفسير والاتصال التجريبي بالموضوع لإثبات أهمية هذه الاستدلالات على الله وصحتها، -(وهي الاستدلالات المؤسسة على البينة الوجودية -العلية)- هذه النزعة التعددية لا يمكن أن تستبعد دون إلغاء القضية بالحيلة التي تلجأ إليها النزعة الردية حين تجعلها مساويةً لثنائية تنفي العالم.

وقد اقترح ديوي ذات مرة أن يستخدم الطبيعيون كلمة «الله» لتدل على «الغايات المثالية التي يعترف المرء -في زمان ومكان معينين- بأنها تسيطر على إرادته وعواطفه، وعلى القيم التي يكرس لها المرء نفسه، من حيث إن هذه الغايات تؤلف بواسطة الخيال - وحدة واحدة» وتشجع على الفعل الاجتماعي[324]. وقد تقبل معظم الطبيعيين الأمريكيين هذا القول على أساس أنه وصف للتجربة الدينية، ولكنهم أحجموا عن إعطائه اسم «الله». فهم يعترفون بحقيقة التجربة الدينية بمعنى التكريس الأسمى للمثل العلمية والاجتماعية، ولكنهم يفصلون بينها وبين أي إشارة متعالية إلى الله، وهم ينزعون الأخلاقية -على نحو مماثل- عن أي أساس في الله، ويتطلعون إلى التقدير العلمي للقيم كمرشد للسلوك. وتبحث الأخلاق الطبيعية على أساس واقعي للالتزام، ولكنها تبحث عنه في مكان آخر غير العلاقة العلية بين الله والإنسان. وليس البحث عن أساس طبيعي

واقعي للأخلاقية هو ما يميز الفلسفة الأخلاقية للمذهب الطبيعي عن مذهب الألوهية الواقعي، وإنما يميزها البحث عنه داخل نظرة إلى الطبيعة يُستبعد منها التصديق بالله.

وينبغي أن نذكر أخيرًا إلغاء معرفة الله من جانب الوضعية المنطقية أو التجريبية المنطقية. وهذا البرنامج قد وضعه في صورته الكلاسيكية رودولف كارناب Rudolf Carnap وآلفرد آير Alfred Ayer اللذان زعما أنهما قادران على إثبات استحالة المعرفة الميتافيزيقية بالله، بل إثبات خلو المشكلة من المعنى. وقد وجدا من العسير فعلًا تنفيذ هذا البرنامج، بسبب عجزهما عن الاستقرار على صياغة مرضية لمبدأ التحقق من صدق القضايا القائم وراء نقدهما. ويقترح آير -في موضع ما- أن يحدد المعنى بالقاعدة التالية: «تصبح العبارة ذات معنى إذا كان من الممكن التحقق من صدقها بالتحليل أو بالتجربة»[325]. والعبارة التي تطلق على وجود الله لا تدخل ضمن العبارات اللاوجودية التحليلية في المنطق والرياضة. ولكي تكون هذه العبارة ذات معنى من الناحية التجريبية، على المرء أن يثبت بالتدليل الميتافيزيقي أنها تستتبع عبارةً قائمةً على المشاهدة عن حدوث مضمون حسي ما. غير أن آير يضيف: «أعتقد أن من السمات المميزة للميتافيزيقي بالمعنى القادح الذي أفهمه من هذه العبارة إلى حد ما -ليس هي أن عباراته لا تصف شيئًا من الممكن ملاحظته حتى من حيث المبدأ- فحسب، بل إنه لا يوجد أي معجم «قاموس» يمكن أن يحيلها إلى عبارات قابلة للتحقق من صدقها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة». والنتيجة هي أن العبارات التي تطلق على الله عبارات غير قابلة للتحقق من صدقها تحليليًّا أو تجريبيًّا، وبالتالي فهي من حيث الإدراك خالية من المعنى. فنحن لا نملك أي وسيلة نظرية لإثبات وجود الله، وكذلك لا نستطيع أن نبرهن على عدم وجوده، أو حتى أن نثبت أن السؤال عن وجوده أو عدم وجوده ينطوي على أي معنى إدراكي. وقد تكون لمثل تلك العبارات معنى ذاتي وعاطفي. ولكنها لا تنطوي على أي مضمون إدراكي صارم.

وقد فطن التجريبيون المنطقيون منذ عهد قريب إلى قصور هذه الطريقة الأولية التقريرية في استبعاد مشكلة معنى الاستدلالات الألوهية على الله وصدقها. ولعل أبرز مراجعة لهذا الموقف الأصلي هي التي قام بها هربرت فايجل Herbert Feigl، ذلك المفكر الذي تعدلت من خلاله التجريبية المنطقية بتأثير الاتجاهات البرجماتية والواقعية في أمريكا[326]. فهو يعترف بأن كل الصياغات الجزئية لمعيار المعنى الواقعي، إما مسرفة في اللاتعين، وإما مسرفة في الضيق، وأن هذا المعيار هو اقتراح يؤخذ به لأسباب عملية، ويمكن تبريره بالاستعمال، ولكن لا يمكن إثبات صحته تمامًا، ووظيفته الرئيسة هي التفرقة بين العبارات الواقعية وبين العبارات الصورية والعبارات ذات المعنى العاطفي فحسب، كما يعترف أيضًا أن وصف آير للميتافيزيقا هو معنى متعسف لا ينصف التنوعات الفعلي للفكر الميتافيزيقي. ولا مندوحة عن التمييز الأساسي بين ميتافيزيقا استقرائية، ولاهوت طبيعي يشير إشارةً ما إلى التجربة، وبين متيافيزيقا متعالية ولاهوت طبيعي لا يسمح بأي نوع من الاختبار بواسطة التجربة. ويقتصر انطباق معيار المعنى على النوع الأخير من التدليل الميتافيزيقي والألوهي، ولا يحل مشكلة نظرية استقرائية عن الوجود والله. ويرى فايجل أن هذه النظرية الأخيرة تنطوي على المعنى - من الناحية المعرفية، وينبغي أن تقوم الاعتراضات الموجهة ضدها على قاعدة نيوتن الأولى للتدليل في الفلسفة الطبيعية، أو على مبدأ

الاقتصاد في الجهد principle of parsimony. فعلينا أن ننظر إلى نظرية الله على أنها افتراض ذو معنى، ولكنه سطحي، ومن ثم فإننا نستبعده على أساس البساطة الصورية، أو الاقتصاد المنطقي.

وهذا الموقف المعدل للتجريبية المنطقية من فلسفة في الله لا ينأى كثيرًا عن موقف المذهب الطبيعي الأمريكي بابتعاده المتعمد الهادئ عن الخوض في مشكلة الله.

وتقرر قاعدة نيوتن أننا لسنا في حاجة «إلى قبول مزيد من العلل للأشياء الطبيعية تتجاوز ما يكفي من العلل الحقيقية لتفسير مظاهرها»[327]. وهذه القاعدة يمكن أن تُؤخذ إما بالمعنى الواسع وإما بالمعنى الضيق. والتوصية العامة بالاقتصاد في التفسير العلي توصية تحترمها كل فلسفة شُيدت بصرامة وإحكام، فمذهب الوحدانية (أو التوحيد) يهيب بها ضد نظرية تعدد الآلهة، والعلل الأولى. ولكي نستحضرها ضد أي فلسفة استقرائية عن الله، ينبغي أن تؤخذ بالمعنى الأضيق الذي تقصده النزعة الظاهرية، أو التطبيق العلمي الشائع. وحين تنحصر قاعدة الاقتصاد على هذا النحو، لا تعود ساريةً على نوع الاستدلال الذي يستخدمه مذهب الألوهية الوجودي- العلي existential-causal theism. فهذا الاستدلال لا يتقدم بطريقة الفرض والتحقق الاستنباطي من صدق الظواهر، ولهذا لا يمكن استبعاده على أساس كونه فرضًا سطحيًّا، ولما كان هذا الاستدلال لا يقف على قدم المساواة مع التفسيرات الافتراضية الأخرى للظواهر الحسية، فإنه لا يتأثر بالقرار الخاص بقبول أبسط تفسير من النوع الشرطي الاستنباطي. فبعد تقديم تفسير علي كاف نسبيًّا من النوع الأخير، يبقى السؤال قائمًا عن العلة الفعلية لفعل الوجود ولمبادئ الوجود الأخرى داخل الموجود الحسي المركب. وهذا هو الأساس المتميز في التجربة لفلسفة عن الله تنمو نموًا استقرائيًّا، ولا يمكن بالتالي تحديد صدقها بمجرد الإهابة بالبساطة الصورية، أو بالاقتصاد المنطقي في التفسيرات التي يقصد بها الإجابة على أسئلة عن وجوه العالم الحسي الأخرى.

ولمذهب الألوهية الحديث سمة متميزة مستمدة من الظروف العقلية الخاصة التي أحاطت بنشأته. فلقد تواطأت اتجاهات ثلاثة في الفترة التي امتدت من ديكارت إلى كانط هي: التناول الرياضي والتكنولوجي للطبيعة، والتوكيد على علو الله على حساب بطونه، وإضفاء الطابع الظاهري على الأشياء المحسوسة- تواطأت هذه الاتجاهات الثلاثة لتجعل العالم الطبيعي يبدو خاليًا تمامًا من الدلالة الإلهية. وإزاء هذه الإزالة للإله من منطقة التجربة المألوفة، انفتح طريقان أمام عقل القرن التاسع عشر: إما تأليه الطبيعة نفسها، وإما استبعاد ما هو إلهي استبعادًا تامًّا. وسلكت المثالية الترنسندنتالية وهيجل الطريق الأول؛ على حين اتخذ الإلحاد الطريق الثاني. غير أن الاختيار الإلحادي لم يتم بمعزل عن التوليف (مركب الموضوع) الهيجلي. والحق أن ما جعل الإلحاد الحديث قويًّا إلى هذا الحد، وجذابًا من البداية، هو احتجاجه على إغراق الإنسان والطبيعة والفنون والعلوم الطبيعية في الكل الروحي المطلق. ومن فويرباخ فصاعدًا، بنيت قضية مقنعة للإلحاد حول دفاعه عن الطبيعي والإنساني ضد روح مطلقة طاغية. وبدلًا من تمييز هذه الروح عن الإله المتعالي، والنظر -على هذا النحو- إلى الأشياء والأشخاص في علاقتهم بالله، أغلق الفلاسفة الملحدون على أنفسهم في الطبيعة، وبحثوا عن القيم الأرضية دون غيرها، وبرروا استبعاد الله التام باللجوء إلى المذهب التجريبي الفلسفي، وكشوف العلوم ومناهجها. بل لجأ الإلحاد -تدعيمًا

لموقفه- إلى كل ما تمخض عنه العالم الحديث من إنجازات، فلجأ إلى الحدود التي وضعت للمعرفة التجريبية، وإلى الطبيعة التطورية للكون، وإلى النشأة الطبيعية للإنسان، وإلى النظرة التكنولوجية للإنسان والطبيعة بوصفهما موضوعين يمكن حسابهما والتحكم فيهما، كما لجأ إلى توجيه المجتمع وتفسير التاريخ وفقًا للغايات الإنسانية. ولكن كان لا بد من تفسير هذه الوجوه جميعًا -لكي تقضي إلى النتيجة الإلحادية- بمجموعة من المبادئ الفلسفية التي ورث العصر الحديث شطرًا منها عن نزعة هيوم التجريبية، وشطرًا آخر عن النزعة المثالية المطلقة.

واعتمد الإلحاد الحديث في استبعاده للإله -في أشد صوره التجريبية والتعددية تطرفًا- على مفهوم ردي للمنهج، وعلى مفهوم باطني بحت للوجود. والواقع أن التحرر الحاسم للإنسان وبقية الطبيعة من كل أنواع الواحدية الردية لا يمكن أن يتحقق داخل إطار التراث الإلحادي. فما إن نقف ضد مثالية الروح المطلقة، وما إن ندافع عن الطرق المميزة للوجود المتناهي والتدليل التجريبي، حتى لا يعود الدفاع عن الإنسان والطبيعة في حاجة إلى استخدام الصور المتطرفة أو المعتدلة من الإلحاد. ومن الممكن أن تنمو المناهج الطبيعية والقيم الإنسانية داخل سياق فلسفي لاحق على الإلحاد postatheistic. وهذا السياق يسمح للإنسان -في الوقت نفسه- بالبحث في وجود الله وفي علاقاتنا الإنسانية به.

* * *

الفصل التاسع

الإله متناهيًا ومتطورًا

إذا كان لنا أن نركز على ظهور الإلحاد ولا شيء غيره، فسيبدو اتجاه الفلسفة اللاحقة على الهيجلية تراجعًا مطردًا عن أي تسلم بالله. بيد أن الحركات التاريخية نادرًا ما تكون خاليةً من التعقيد، بحيث تفضي إلى اتجاه واحد فحسب. وليس القرن الأخير، من حيث النظر إلى الله، بدعةً في هذا التعدد الذي يتسم به تاريخ الفكر. فلقد شهدت هذه الفترة نفسها نشأة عدد من الفلسفات التي تعترف بوجود الله مع تفاوت في الإيمان، ولكنها تصف طبيعته بعبارات تقتصر عادةً على وصف الأشياء الخلوقة. فبدلًا من اعتبار التناهي والتطور علامات مميزةً لكون يتباين جذريًا عن الله، تتناولهما تلك الفلسفات على أنهما عناصر تشابه تربط الله والكون معًا في واقع مشترك. وكما توجد أنماط متباينة من الإلحاد، كذلك توجد أنماط متنوعة من التناهي داخل مذهب الألوهية. والأغرب من ذلك أن نظريات التناهي عن الله تنبع من نفس خلفية الأفكار التي تنبع منها المذاهب الملحدة، وثمة أمثلة، تعد على وجه التحديد استجابات للتحدي الأحادي. ومن الطرق الرئسة للرد على الإلحاد المعاصر، تكييف طبيعة الله بحيث تواجه اعتراضات معنيةً، كفيلة بتأييد الإنكار التام لوجوده، لو لم يحدث ذلك التكييف. وإذا كانت الملامح المتناهية المتطورة البرجماتية أمارات على الوجود الفعلي، فإن وصف الله بها منهج متوقع للدفاع عن حقيقته.

ويعتقد مذهب التناهي عادة أن الإله محدود في بعض صفاته، حتى وإن كان لا محدودًا من وجوه أخرى. وتعد صفات معينة للإله على أنها متناهية، ولكن دون تحيز للكمال اللامتناهي الذي تتصف به جوانب أخرى من طبيعته. وأحيانًا، عندما تمتزج بمذهب التناهي وجهة نظر تطورية، يؤخذ الله على أنه متصف بلا تناه نسبي موقوت، بالقياس إلى الأشكال الأدنى من الحياة. غير أن هذا يعد دائمًا اعتبارًا وقتيًّا يقوم على المقارنة: فالله حد مثالي يتراجع دائمًا أمام الأشياء الفعلية. أو هو يشير إلى أعلى درجة وصل إليها في الوقت الحاضر تيار التطور. وغالبًا ما يمتزج إدخال التناهي في الطبيعة الإلهية باعتراف بعامل التكوين، أو بصيرورة في الله.

وهناك مجال واسع تتحرك فيه الآراء المتعلقة بأساس هذه الصيرورة وطبيعتها، تبدأ من الإحباط البسيط للغرض الإلهي، وتكيفه في مواجهة العقبات، حتى تصل إلى النمو الإيجابي لمعرفة الله وخبرته وقدرته. والطرق الخاصة بتصور الله بوصفه خاضعًا للتحديد والتغير كثيرة بعدد أفراد المفكرين الذين يطورون مواقفهم داخل هذا المنظور.

ونظرية الإله المتناهي ليست ابتكارًا حديثًا، ولكن ثمة تلميحات إليها خلال تاريخ الفلسفة[328]. فالصانع (الديميورج) الأفلاطوني، المحركون الأوائل عند أرسطو، والعلة الأولى عند ابن رشيد، أمثلة بعيدة من تراث مذهب التناهي. غير أن هذه المشكلة قد أصبحت موضع الاهتمام المطرد في

المرحلة الحديثة. ولقد كان لوك مدركًا للنتائج المتناهية للتناول العقلي الاستنباطي للإله، وزوده هذا بسبب من أقوى أسبابه لرفض المنهج الأولي a prior في الفلسفة. وفي داخل الخط التجريبي نفسه، ذهب هيوم وفولتير إلى أن الإله المتناهي هو أسلم استدلال من نظام الطبيعة، وكانت فكرة الإله المتناهي باعثة على نفور كانط، وهو الذي أقام حجته ضد المعرفة النظرية بالله على طبيعته اللامشروطة. ومع ذلك فإن النقد الكانطي قدم عند هذه النقطة دافعًا مباشرًا صوب التفكير المتناهي. ومن الممكن الدفاع عن قابلية الله للمعرفة، إما عن طريق ما يفعله مذهب شمول الإلهية بتصديره للعالم المتناهي داخل حياة الله، وإما بإثبات أن ثلاثة جوانب متناهية يدخل بها في نطاق معرفتنا النظرية. وكان من أسباب الإحياء الألماني للاهتمام باسبينوزا نظرة هذا الأخير إلى الأشياء المتناهية بوصفها أحوال معبرة عن الجوهر الإلهي نفسه، مع تصور الطبيعة على أنها كل هائل يضم الجوانب اللامتناهية والمتناهية من الوجود الإلهي. وكان مذهب فشته في شمول الألوهية ينظر إلى الله أحيانًا بوصفه القانون الباطني للكيانات المتناهية وأنسقتها. وأحيانًا أخرى بوصفه حدًّا مثاليًّا للطموح الأخلاقي. وأدخل شلنج عاملًا محددًا في الطبيعة الإلهية نفسها ابتغاء تفسير الشر في العالم، وتفسير حركة التاريخ. وأخيرًا، عوَّد هيجل جيلًا بأكمله قبول وجود التطور في المطلق، ومن مراحل هذا المطلق الجوهرية العالم المتناهي للطبيعة والوعي الإنساني. وأصبح الجانب المتناهي المتغير في الروح المطلقة أمرًا ينظر إليه على أنه ضمان للحياة الإلهية ووجودها الفعلي.

وعلى الرغم من هذه الإرهاصات المهمة، كان ثمة إسراع ملحوظ في إيقاع النظريات المتناهية عن الله عقب انتصاف القرن التاسع عشر. فلقد أعاد جون ستيوارت مل تأكيد بعض الحجج التجريبية والإنسانية القديمة القائمة على مشكلتي المعرفة والشر. بيد أن الأمر الذي جعل موقفه فريدًا ومصطنعًا في الوقت نفسه هو رأيه القائل بأن مذهبًا في الألوهية المتناهية ماهو إلا وقفة مؤقتة على الطريق، جعلت لكي تحل محلها في نهاية الأمر عبادة كاملة للإنسانية. ويستطيع المرء أن يلمس في وليم جيمس بعض البواعث البرجماتية التي تجسد فكرة إله متناه. فقد كان يوصي بمذهب متناه غير مصقول، كوسيلة فعالة تمامًا للتغلب على الرأي المثالي القائل بأن العالم المتناهي ما هو إلا مرحلة داخل الروح اللامتناهية الشاملة، وكذلك لتأثيرها الأخلاقي المنشط في السلوك الإنساني. ولم يكن تأثير النظرية التطورية على مسألة الله مقصورًا في اتجاهه على الإلحاد، ولكنه كان أيضًا في صالح إدخال العملية التطورية في حياة الله الخاصة، وإنكار أن الله خالق فحسب. وأضحى التناول المنهجي التطوري للجوانب المتناهية من الطبيعة الإلهية موضوعًا مركزيًّا في فلسفة هوايتهد عن الكائن العضوي. وكانت نظرته إلى القضية نظرةً عضويةً، أراد أن يثبت بها أن الوصف الأساسي للكيانات العقلية يستتبع أن نعزو إلى الإله التناهي والتطور من عدة وجوه.

(1)
نظرية مل في التناهي الموقوت (الانتقالي)

ذكر جون ستيوارت مل (1806-1873) ذات مرة أنه أحد الإنجليز القلائل في عصره الذين يرجع افتقارهم إلى الاعتقاد الديني إلى أنهم لم يكونوا على هذا الاعتقاد يومًا ما، أولى من أن يرجع إلى أنهم تخلوا عنه نتيجة لحالة من الحالات التمرد، فلقد تربى جون تربية صارمة معادية للدين تحت إشراف أبيه جيمس مل الذي كان هو نفسه متمردًا تمام التمرد على «خالق الجحيم ذي القدرة الشاملة» - على حد تعبير كالفن. وتعلم مل الأصغر أن أصل العالم والذات ينبغي أن يظل مجهولًا؛ لأنه يتجاوز تجربتنا من ناحية، ولأن أي عبارة تطلق عن الأصول تولد دائمًا سؤالًا آخر عمن خلق الله من ناحية أخرى. وتدعمت هذه التعاليم الأبوية بمطالعات مل لهيوم وكونت. ولقد اعترف لأحد مراسليه في فترة الصبا أنه يتفق تمامًا مع برنامج كونت السلبي الذي يستبعد الله من الدين، وأنه يأمل أملًا قويًّا في التحقق النهائي لدين الإنسانية الوضعي[329].

ومع ذلك، كانت هناك بعض التعقيدات الفكرية التي أقلقت مل، ودفعته إلى إعادة النظر في مسألة الألوهية من زاوية شخصية جديدة. وكان سان - سيمون وكونت نفسه، قد وصفا القرن التاسع عشر بأنه عصر الانتقال والنقد، العصر الذي تقوم فيه الآراء والمؤسسات المتعارضة جنبًا إلى جنب، وقد تجد ما يبررها جزئيًّا. وكان كونت على استعداد كاف لأن يعقد مع الكاثوليكية صلحًا استراتيجيًّا؛ وذلك لتأمين الانتصار السريع الذي أحرزته المؤسسات الوضعية، غير أن مل احتج الآن بأن هذه الحالة المختلطة تنسحب على المعتقدات انسحابها على المؤسسات، وأن الاستبعاد المتزمت للألوهية لم يأت في الوقت المناسب، ولم يؤسس أساسًا متينًا. وانتقد كونت لأنه أغلق المناقشة الفلسفية عن الله قبل الأوان، ولأنه لم يسمح بالحرية العقلية في مثل هذه المسألة المتشعبة الجوانب[330]. وتصبح من اهتمامات مل الدائمة أن يبحث إلى أي مدى يمكن أن يبرر كل من المفكر الظاهري والوضعي موقفه من اعتناق مفهوم ما عن الله، على الأقل خلال ذلك العصر الانتقالي الذي وصفه ماثيو آرنولد وصفًا قديرًا بأنه يتسكع بين عالمين: أحدهما قد انقضى فعلًا، والآخر غير قادر على أن يولد.

ونمط مذهب الألوهية الذي وصل مل إلى أن يرى فيه -على الأقل- صدقًا موقوتًا هو النمط الذي يرى الإله محدودًا في قوته، وربما في معرفته أيضًا. وهذا الاعتراف بإله متناه، على أساس موقوت، يؤلف تعديله الرئيس لدين كونت في الإنسانية، فقد كان يتفق في حماسة مع ناصحه الفرنسي بأن دين الإنسانية يستطيع أن يكون (أو أن له من القوة الباطنة ما يجعله) مناسبًا لكل وظائف الدين بعد إزالة الاعتقاد بالله إزالةً تامةً. ولكنه تساءل عمَّ إذا كان الوضع الحالي للبيئة العقلية يتطلب من المرء - بصورة قاهرة - أن يرفض الله، وهل الوضع الحالي للقوة الاجتماعية كفيل بالانتقال العملي المباشر إلى الدين الإنساني الجديد؟ ووجد نفسه مرغمًا على أن يجيب بالنفي على هذين السؤالين: المنطقي والعملي. فلقد استنكر بعض أتباعه الوضعيين هذا الوضع الانتقالي الذي اقترحه بوصفه توفيقًا جبانًا، غير أن مل نفسه قد زكاه لما فيه من تكامل وروح عملية.

وكان مل حريصًا حين عرض مذهبه في الألوهية الانتقالية أن يحيطه بالتحفظات الكافية لكي تحول دون أن يتجمد، فيصبح موقفًا صحيحًا بصفة دائمة، وبالتالي لكي تحول دون تشويه الهدف التاريخي النهائي من النزعة الإنسانية الاجتماعية والدينية. وكانت ضماناته الأساسية تتألف من تفرقة بين الاعتقاد الواقعي، والأمل الخيالي، ومن مجموعة من المعايير الخاصة باتخاذ افتراض خيالي[331]. ولم يسلم قط بأن قبولنا لله يمكن أن يصل بحق إلى مرتبة الاعتقاد الاستقرائي؛ لأن هذه الحالة العقلية الأخيرة مقصورة على مسائل الواقع التي يثبتها المنطق الاستقرائي الخاص بالعلوم الفيزيائية والاجتماعية. ومع ذلك، ففي مجال الخيال والأمل (وقد عرف مل أهميتهما للفكر المتسق المتجانس وللفعل الإنساني المؤثر من مطالعته لوردزورث وكولريدج) فمن الممكن اصطناع افتراض على نحو مشروع ومفيد. ما دام يفي بشروط ثلاثة: فلا بد أن يكون متفقًا مع تجربتنا، متسقًا مع نفسه داخليًّا، ونافعًا للجنس البشري من الوجهة الأخلاقية. وذهب مل إلى أن التسليم بإله متناه فعل من أفعال الأمل المتخيل، وأنه يفي بتلك الشروط الثلاثة على نحو مُرض، وبالتالي يمكن أن نسمح به مؤقتًا، حتى بالنسبة للشخص الذي يكون هدفه النهائي هو التنظيم الوضعي للمجتمع وللمعتقدات الإنسانية. ولا يكون مذهب الألوهية المتناهي غير مشروع في المجال النظري إلا حين يزعم أنه اعتقاد استقرائي، بكل ما في الكلمة من معنى، ولا يكون ضارًّا من الناحية الاجتماعية إلا حين يفشل في إخلاء مكانه للنشاط الوضعي المنظم في اللحظة التي يتضح فيها هذا النشاط تاريخيًّا نضجًا كافيًا لتشكل نظرتنا ومؤسساتنا الاجتماعية على نحو فعال.

وتتركز جميع تأملات مل عن الله على أن الأمل المتخيل في إله متناه يلبي هذا النوع من الاقتناع الذهني. ومعالجته للدليل المستمد من تصميم الكون تبين أن هناك على الأقل حدًّا أدنى من الاتساق بين وجود الله وبين تجربتنا عن العالم. ويهيب بمعيار الاتساق الذاتي الداخلي ليعارض به لا نهائية القدرة الإلهية! إذ يعتقد مل أن النتيجة التحليلية للقدرة اللامتناهية هي استحالة وجود أي شر. وأخيرًا، فإن دفاعه عن المنفعة الأخلاقية المترتبة على مذهب التناهي يرمي من ورائه إلى إثبات أن هذا المذهب يشجع الميول السليمة للسلوك بأن يرفع من شأن خدمتنا للبشرية.

(1) وجود الله: يصف مل موقفه بأنه مذهب للشك العقلي يشتمل في داخله على مذهب ألوهية للخيال والمشاعر. ومن الممكن تقدير مضمونه على أفضل نحو بالقياس إلى النظريات الثلاث الأخرى عن الله التي يعارضها وهي: الاعتقاد اللامشروط في الله، والإلحاد، واللاأدرية. ومل لا يسمح بمكان لأي إيمان بالله عال على الطبيعة، أو بأي حاسة خاصة تعاين وجوده. وحتى الاعتراف الاختباري بالله لا يستطيع أن يؤسس نفسه على دعوى بوحي خاص، أوحدس عن وجوده.

وثمة معنى خاص للاعتقاد في الله يود مل استبعاده، وهو ذلك المعنى الذي يقترحه معاصراه: السير وليم هاملتون Sir William Hamilton وهنري مانسل Henry Mansel، ومذهبهما في الألوهية مزيج غريب من الفلسفة الإسكتلندية عن الحس المشترك، ومن النقد الكانطي، والمثالية الألمانية[332]، ومحاولتهما للوصول إلى الله عن طريق ديالكتيك للنقائض، ممتزجًا بفعل للاعتقاد يناقض المعنى العادي للحدود، هذه المحاولة يضعها مل لنقد طويل قاس. وينتهي إلى أن

الطريق الوحيد الموثوق فيه للوصول إلى الله هو طريق تحليل الكمالات المتناهية، والاستدلال البعدي، بل إن هذه العملية لا يمكن أن تتمخض عن اعتقاد صارم سواء بمعنى التعرف الواقعي المباشر، أو باستدلال استقرائي من أقوى الأنواع.

ومع ذلك لا يؤدي إنكار الاعتقاد ذي الأساسي المتين في الله إلى نوع قطعي من الإلحاد الطبيعي، أو النزعة اللاأدرية على السواء. ولما كانت نزعة مل الظاهرية أشد صرامة من نزعة هيوم، فإنه يستريب في الأحكام القطعية الميتافيزيقية الصادرة عن مذهب الإلحاد الطبيعي، حتى وإن تنكرت في لغة منهجية، وهو لا يرى شيئًا غير قابل للتصور -داخليًّا- في فكرة فاعل عاقل، عال على الطبيعة، وبالتالي لا يرى في ذلك ما ينتقص من شأن الطبيعة انتقاصًا جوهريًّا، مأخوذة على أنها مجموع الحوادث الظاهرية والقوانين العلية. ومن ثم، فإنه لا يميل إلى توحيد الواقع مع الطبيعة على نحو يستبعد -من حيث المبدأ- إمكانية موجود خارج على الطبيعة، وإمكانية الرغبة فيه. والإلحاد المذهبي يمضي بعيدًا إلى ما وراء المقدمة الظاهرية القائلة بأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء إلا بالقياس إلى أنفسنا، وبالتالي، فإننا لا نملك أي تعريف ميتافيزيقي مطلق لما يمكن أن يشمله الواقع وما لا يمكن أن يشمله.

وعلى هذا، فإن مل لا يستبعد كل موقف أُلوهي، بل يستبعد ذلك النوع القائم على نظرية عامة في المنهج والطبيعة والوجود، أكثر من أن يكون قائمًا على افتقار بينة على وجود الله، وهو يفرق تفرقةً مماثلةً بين نزعة لاأدرية تزعم أنها استدلال ضروري من مبادئ، ونزعة لا أدرية تستند إلى الحدود الحالية لمعرفتنا.

فاللاأدرية المذهبية إما أن تتورط في تناقض التحدث بصورة متعالمة جدًّا عن اللامعروف، أو تفترض أن الموضوعات لا تشير إلا إلى الأشكال الدنيوية الباطنة للوجود.

ومل مستعد على الرغم من نزعته الظاهرية إلى النظر في الأسس الخاصة بالاعتقاد في وجود الله، بدلًا من أن يعزل نفسه في السلبيات القطعية لمذهبي الإلحاد واللاأدرية. وفي هذه النقطة تبعه بعض الطبيعيين الأمريكيين المتأخرين، الذين يؤثرون الحديث عن انعدام البينة على وجود الله، على الحديث عن لامعقولية هذا الوجود.

ويدخل موقعه الوسط الذي يتخذه بمذهب الشك العقلي في التراث الهيومي (نسبة إلى هيوم). فكلما أكد هيوم أن مذهبي الإلحاد والألوهية يمكن أن يتفقا -بصورة غامضة- على ضرب من المبدأ البعيد للحوادث، كذلك يعتقد مل أن التفسير الوضعي للأحداث المحددة داخل العالم يتمشى مع أصل علي للعالم مستمد من الله. أما أن يضم المرء فعلًا النظرية الألوهية إلى المذهب الوضعي، فأمر لا يتوقف على أي مبادئ ضرورية محددة، بل على قابلية تأدي الحجة الألوهية إلى قوانين علمية، وعلى الوزن الفعلي للبينة، كما تُعرف في الوقع الحاضر[333]. ويعترف مل طواعيةً واختيارًا بأن النظرة العلمية تتنافى مع إله يحكم العالم بقوانين متغيرة تخضع دائمًا لنزوات مشيئته. وهو يفتقد أيضًا الأدلة الأولية الخالصة على وجود الله؛ لأنها تزعم تحديد الواقعة الوجودية بأفكارنا وحدها، على حين أن الاستدلال العلمي بعدي صرف. والتناول المبني على الإجماع العام ضعيف

من حيث البينة؛ لأن ذلك الإجماع يؤيد أيضًا مذهب حيوية المادة animism، وتعدد الآلهة، وهذا الدليل يرجع عادةً -طلبًا للإقناع- إلى نظرية حدسية، أو إلى إهابة دائرية بصدق الله.

وتبقى على أي حال، الأدلة القائمة على العلية والتصميم design. ومل لا يعترف بصحة أي دليل علي متميز عن الإهابة بالتصميم. ورأيه في العلية مصوغ تمامًا بنزعته الظاهرية وبنموذج العالم الذي يوحي به العلم الفيزيائي المعاصر له. وهذا العلم الأخير يرى أن الموضوعات الواقعية التي تصنع الكون مؤلفة من أجزاء صلبة من المادة ومن الطاقة، وكلتاهما أزلية لا معلولة. ولا يشك مل قط في هذا الغرض العلمي لمادة جوهرية غير مخلوقة للأشياء؛ لأن نظريته في المعرفة لا تسمح له بتحديد أي شيء عن الموضوعات الفيزيائية الواقعية بوصفها متميزةً على ظواهرها. ولكنه يستخدم هذه النظرية استخدامًا استراتيجيًّا لاستبعاد أي نوع من العلية يمكن أن يكون خلقًا أو توليدًا تامًّا للوجود. وقد تُنتج إرادة نشطة -على أكثر تقدير- نظامًا في مادة موجودة أصلًا بصفاتها. وقد تفسر الفاعلية العلية الكون، أو النظام الموجود في العالم كما يتبدى لنا، ولكنها لا تفسر وجود الكون نفسه. وتعالج النظرية الظاهرية في المعرفة الظواهر أو الحوادث الفيزيائية كما تظهر لنا، ولكنها لا تتصدى للموضوعات المادية في وجودها الخاص. والعلل الوحيدة المعروفة لنا هي العلل المنظمة للمادة المعطاة فعلًا، ونشاطها المنظم يمكن أن يصل إلى هذه الظاهرة الجزئية أو تلك، ولكنه لا يصل إلى العالم ككل. ويستنتج مل -على أساس موقفه الفيزيائي والإبستمولوجي (المعرفي)- أن الاستدلال العلي على الله لا يمكن أن يكون له أساس صحيح متميز عن النشاط المنظم، ذلك النظام الذي تقوم عليه حجة التصميم.

وحين قيل لكارليل إن الدليل المستمد من التصميم ما زال -على الأقل- محتفظًا بصحته في القرن التاسع عشر العلمي، استولى عليه انفعال شديد إزاء بحوث مل في اللاهوت الطبيعي. وكان على مل أن يذكر الحكيم الإسكتلندي الحانق بأن صاحب النزعة الظاهرية الحذر يستطيع أن يتناول وجود الله بوصفه فرضًا فحسب، وتتوقف قوة هذا الفرض -على التجربة وعلى قواعد الاستقراء. ولا يستطيع التدليل الاستقرائي القائم على فكرة التصميم أن يقدم -على أحسن الفروض- سوى اقتناع احتمالي أو أمل متخيل عن حقيقة الله.

ومن الممكن أن تؤخذ الحجة القائمة على التصميم بطريقة محددة أو غير محددة. ففي صياغتها غير المتحددة تهيب بالتشابه العام بين الصنعة الإنسانية والعالم الطبيعي، فتستنتج من هذا التشابه وجود صانع إلهي عاقل لا يختلف عقله كل الاختلاف عن عقل الصانع الإنساني. غير أن مل يتبع هيوم في الإشارة إلى أننا ما دمنا لا نملك مشاهدةً مباشرةً للنشاط المنظم لله، فإننا لا نستطيع أن نحدد بالضبط درجة التشابه أو الاختلاف. مثل هذه الإهابة غير المتحددة بالتشابه بوجه عام، لا تزيد على كونها مجرد مماثلة analogy (يأخذها مل على أنها معادلة لتصور جامح عن تشابه ما) وليست استقراءً حقيقيًّا.

ولكن، حين نكون بصدد الوجه المحدد من التشابه -أعني عامل التصميم أو اتجاه المقومات صوب غاية من جانب شيء طبيعي- فمن الممكن في هذه الحالة إقامة حجة استقرائية حقيقية لإثبات وجود الله. ويصنف مل هذا الدليل -وفقًا لقواعد منطقه- على أنه مثل على منهج الاتفاق حول الظواهر.

فمع أن هذا المنهج هو أقل العمليات الاستقرائية اقتناعًا، إلا أن الحجة المحددة المستمدة من التصميم، تعد من أقوى أمثلة الاستقراء القائم على الاتفاق. والطريقة التي تجتمع بها أجزاء العين المتباينة في فعل الرؤية الموحد تدل على أن تكوين هذه الأجزاء وتوحيدها قد اهتديا بفكرة الإبصار، لا بالفعل الفيزيائي للإبصار (الذي لم يوجد بعد).

والنتيجة المحتملة هي أن فكرة الإبصار توجد أصلًا في عقل مصمم عاقل مريد، يسمو على الإنسان كثيرًا من حيث تلك الكمالات. هذا المصمم الكوني هو المسؤول عن النظام الحالي السائد في ذلك الشطر من الكون الذي نألفه. فلا حاجة بنا إلى افتراض أن منظم كوننا ينتج كل شيء فيه (المادة والطاقة من حيث هما كذلك)، أو أن بصيرته العقلية تعمل - على نحو كلي- في مناطق تتجاوز نطاق معرفتنا.

ويتقدم مل متجاوزًا النسخة السابقة التي وصفها عصر التنوير لهذا التدليل، وذلك في تقديره الدقيق لقيمتها المنطقية ولعلاقاتها بالكشوف التطورية. فعلى الرغم من أنها حجة استقرائية تبلغ درجةً من الاحتمال، إلا أنها لا تتمتع بأساس متين يكفي لخلق اعتقاد استقرائي تام. وقد كتب مل -بعد مرور ما يقرب من عقد كامل على نشر كتاب داروين العظيم «أصل الأنواع»- كتب ملاحظًا أن افتراض داروين لا يتنافى بطبيعة تكوينه مع العقل، وأن الشواهد التي تؤيده حتى الآن تجعله تفسيرًا مقبولًا للنظام البيولوجي[334]. وهو يدرك أن البحث المقبل قد يجعل من المحتمل أن الطاقة الكامنة والقوانين الخاصة بالمادة الحية للكائنات العضوية الهادفة، بل حتى الكائنات العاقلة. ولا يتنافى التفسير التطوري مع تصور فاعل إلهي نهائي، غير أن تيار الكشوف البيولوجية قد يقوض الأساس الاستقرائي لقبول الله بوصفه حقيقة وجودية واقعة. ومن ثم، يرفض مل النظر إلى الحجة المستمدة من التصميم على أنها اعتقاد استقرائي متين. ولما لم تكن مفتوحةً للمراجعة بنفس الطريقة التي تفتح بها جميع النتائج الاستقرائية، وإن تكن قابلة للاستبدال النهائي نتيجة للميل الذي يمضي في طريق التقدم في البحث العلمي، فإن الاعتقاد في وجود الله لا يزيد على كونه أملًا متخيلًا، وإن يكن هذا الأمل من النوع الذي لا ينتهك أي قوانين منطقية، كما يستند إلى شيء من البينة الاستقرائية.

ولم يحاول مل قط أن يبحث عن مفهوم لا ظاهري nonphenomernalist للعلية، وبالتالي عن استدلال علي لا يقبل الرد إلى الحجة المستمدة من التصميم أو يعتمد على البحث البيولوجي. ومع ذلك فإنه يشير إلى معارضته للنقد الكانطي للحجج النظرية جميعًا على وجود الله. فقد زعم كانط أن مثل هذه الحجج تتورط لا محالة في ديالكتيك اللامشروط، كما ينبغي أن تستخدم فكرة الكائن الأكمل. بيد أن الدليل المستمد من التصميم لا يتمشى مع أي من هذين المطلبين؛ لأنه نموذج على منهج الاتفاق الاستقرائي الذي ينتقل من النظام المعطي في إحساساتنا المتعلقة بالعالم إلى منظم يملك من البصيرة وقوة الإرادة ما يكفي لتشكيل النظام. وحين وُوجه «ميل» باعتراض كانط القائل بأن التصميم المتناهي في العالم يمكن أن يُفضي إلى مصمم كوني متناه فحسب، لم يكن منه إلا أن تقبَّل في بساطة هذه النتيجة. ولكنه لاحظ أن حجته الاستقرائية ليس لها -على الأقل- أن تعتمد على تصور اللامشروط أو أن تقوم بأي استدلال ضمني من فكرة الكائن الأكمل؛ لأن التدليل يمضي مباشرةً إلى منظم عاقل قادر، عقلا وقدرة كافيتين، ثم يقف عند هذا دون أن يتقدم خطوةً واحدةً،

وهكذا كان مذهب التناهي -في نظر مل- وسيلةً فعالةً للتغلب على النقد الكانطي، مع بقائه في الوقت نفسه داخل إطار التدليل الاستقرائي.

(2) الله بوصفه قدرة متناهية: ذهب هيوم ذات مرة إلى أننا حين نصف الله بأنه «كامل» فقد لا نعني إلا أنه «كامل كمالًا متناهيًا»، أو أنه عاقل وقادر بما يكفي لتشكيل عالم الظواهر في صورته المنظمة، ويتفق مل مع هيوم على أن الله الذي نثبته عن طريق الاستقراء ليس خالقًا، بل صانعًا أو مشكلًا للنظام في عالمنا. ومن ثم فإن التحديات في النظام الذي يقع في التجربة قد تعكس تحديدات مناظرةً في المصدر الذي نستدل عليه لهذا النظام. وحين يواجهنا الشر المادي والأخلاقي بوجه خاص، يبدو من المحتمل أن الإله متناه من بعض وجوهه الأساسية وتبدو قدرته محدودةً، بكل تأكيد، كما قد يكون لذكائه أيضًا حدود وعيوب. وقد أوصى مل بمذهب التناهي كوسيلة، لا للرد على كانط فحسب، بل على إحراج بيل الشهير، وهو أننا في مواجهة الشر، ينبغي أن نستنتج: إما أن الله قادر قدرةً شاملةً، وبالتالي شرير، وإما أنه خير، وبالتالي فهو محدود القدرة. ولقد قبل مل القرن الأخير من قرني الإحراج؛ لأنه كان يتفق مع نسخته من الحجة القائمة على التصميم. وذكر في إحدى حواشيه التاريخية القليلة أن محاولة ليبنتس للرد على بيل أفضت به إلى أن يضع حدًّا معينًا على الله. وتفسير الشر عن طريق مجموعة مجردة من الماهيات الممكنة التي ينبغي أن يخضع له العقل والإرادة الإلهيان وكأنها قانون مستقل، معناه أن نُدخل ضمنيًّا عاملًا محددًا في الطبيعة الإلهية.

والقضية الوحيدة التي يعتقد مل اعتقادًا جازمًا أنها ثابتة عن الله هي أنه ليس قادرًا قدرة شاملة. وهو يؤيد هذا الإنكار بأن يضع النتائج المترتبة على افتراض أن الله قادر قدرة شاملة.

«ليس كثيرًا أن نقول إن كل علامة على التصميم في الكون شاهد ضد القدرة الشاملة لواضع التصميم. إذَنْ ماذا نقصد بكلمة تصميم؟ إن معناها التدبير: أو تكيف الوسائل مع غاية معينة. غير أن ضرورة التدبير - أعني الحاجة إلى استخدام الوسائل - ما هي إلا نتيجة للقدرة المحدودة... فلو أراد خالق البشر أن يكون الناس جميعًا فضلاء، فإن خططه جميعًا تبوء بالفشل، مثلما تبوء بالفشل حين يريدهم أن يكونوا جميعًا سعداء، ولقد شيد نظام الطبيعة متغاضيًا عن مقتضيات العدالة أكثر من تغاضيه عن مقتضيات الخير، فإذا كان قانون الخلق كافةً هو العدل، وكان الخالق قادرًا قدرةً شاملةً، لكان نصيب كل إنسان من الألم والسعادة في العالم متناسبًا بالضبط مع أعماله الخيرة أو الشريرة، ولن يكون مصير إنسان أسوأ من الآخر، إلا إذا كانت أعماله أسوأ فعلًا، ولن يكون للمصادفة أو المحاباة مكان في مثل هذا العالم، بل ستكون كل حياة إنسانية نتيجة لدراما شيدت كما تشيد قصةً أخلاقيةً كاملةً»[335].

ولما كانت تكيفات الطبيعة تتطلب استخدام وسائل محددة، ولما كان الكثير من دوافعنا وأفعالنا يناقض النية الأخلاقية الحسنة، ولما كان الألم والسعادة لا يتناسبان تناسبًا بديعًا مع قيمة الإنسان الأخلاقية، فإن مل يرفض افتراض القدرة الشاملة كصفة الله. وفضلًا عن ذلك، فإنه لا ينحو إلى هذا الرفض منحى نظريًّا، ولكن بتحمس عميق يدل على استهجانه الأخلاقي لهذه الفكرة، فهو يرى

أن من الأنفع أخلاقيًّا أن نتصور الله صانعًا كونيًّا حسن المقصد، وإن يكن غير قادر قدرة شاملة، على أن نتصوره فاعلًا قادرًا قدرةً مطلقةً، ولكنه مع ذلك لا يلغي الشر، بكلمة منه.

ويستمد موقف التناهي كثيرًا من جاذبيته من هذه الطريقة في إنقاذ خيرية الله على حساب قدرته. وعلى كل حال، ينبغي أن نذكر أن مل يتصور القدرة الإلهية على نحو خاص جدًّا فيما يتعلق بمشكلة الشر. ومعالجته للقدرة الإلهية تفترض مسبقًا ثلاث نقاط: أن الله ليس خالقًا فحسب، أو علة أولى كاملة، ولكنه صانع. أن القدرة الإلهية يمكن أن تعزل عن الصفات الإلهية الأخرى. أنه لا وجود لحرية شخصية أو خلود للإنسان. وكل من هذه الافتراضات السالفة يحدد الطريقة التي تحل بها مسألة القدرة الإلهية والشر.

وما يثبته مل هو تحديد القوة في صانع بدلًا من خالق الوجود المتناهي أو علته الإجمالية. وهو يستدل من النظام المحدود في العالم المادي المعطى على منظم محدود القدرة. وهذا استدلال صادق تمامًا. ذلك أن مثل هذا النظام منظورًا إليه في ذاته لا يحتاج إلى أكثر من قدرة محدودة لإحداثه، والقضية الحاسمة تتعلق بالمواد «المعطاة» فعلًا، بمعنى أن العلوم الفيزيائية ليست مطلوبةً لتفسيرها. فإذا استطاعت الفلسفة أن تثبت أن لهذه المواد أصلًا علميًّا عن طريق فعل خلَّاق، أو أنها أُنتجت من لا شيء، كان هناك حينذاك أساس للاعتقاد في لا تناهي القدرة الإلهية. ونحن مسوقون إلى تأكيد القدرة اللامتناهية. لا بسبب الطبيعة الكامنة للشيء المنتج (سواء كان هذا الشيء هو المواد الأساسية، أو نظامًا جزئيًّا معينًا)، ولكن بسبب الطريقة التي أنتجت بها العلة الأولى. ومع أن المعلول نفسه متناه، إلا أن إنتاجه من لا شيء، لا يمكن أن يتم إلا بواسطة فاعل لا يمكن أن يكون تابعًا أو محدودًا في قدرته العلية.

ويترك مل مجالًا تغشاه الظلال للمادة الأساسية، وللطاقة عبر حدود القدرة الإلهية. ومن ثم، فلا بد أن يتصور الله بوصفه صانعًا، يناضل بمهارته المحدودة ضد مواد أجنبية، لينتزع منها انتصارًا جزئيًّا، ولكنه ينطوي على شيء من التقدم. فالقدرة على التصميم دون الخلق لا تزيد على كونها نوعًا من المهارة الهندسية، يعتمد فيها الصانع اعتمادًا حقيقيًّا على مواده. وحين يهيب مل بالتدبير أو الإعداد كدليل على قدرة الله المحدودة، فإنه يتمثل ذلك النشاط التدبيري من جانب صانع يشكل المواد، دون أن يكون أصلها العلي. وليس وجود الإعداد من حيث هو كذلك، بل قصره على النوع المعين الخاص بمثل هذا الصانع، هو الذي يمدنا بحجة على القدرة المحدودة. وحينما تكون علاقة الوسيلة بالغاية نتيجةً لفعل خلاق، وحينما لا يستخدم الفاعل نفسه الوسائل للوصول بطبيعته إلى مرتبة الكمال، لا تكون القدرة في هذه الحالة محدودةً.

ويعزل مل القدرة الإلهية عزلًا تامًّا عن صفات الله الأخرى، ثم يبحث فيما إذا كان من الممكن أن تكون هذه القدرة المعزولة تمامًا لامتناهية، ثم تنتج بعد ذلك عالمًا من الشر والجور. ومل لا يختلف عن غيره من أصحاب مذهب التناهي، في أنه ليس حساسًا لأي مشكلة خاصة تنشأ عن هذه النظرة؛ لأنه لا يهتم بطبيعة التفرقة بين الصفات أو بين الماهية الإلهية وكمالاتها. وهذا هو سبب عدم اكتراثه حين يعتقد أن الله لامتناه في بعض صفاته، متناه في بعضها الآخر. فالبساطة الإلهية

ليست مشكلة حقيقية بالنسبة ل مل، وبالتالي، فإنه يستطيع أن يعزل القدرة، وأن يحكم عليها بأنها متناهية دون أن يفطن إلى النتائج الميتافيزيقية المترتبة عليها.

واقترابه من الله اقتراب لاميتافيزيقي، بمعنى أنه يتصدى مباشرة للذكاء الإلهي والقدرة الإلهية كما يتجليان في العالم، ولا يلتفت إلى أي استدلال برهاني على وجود الله وبساطته كأساس لتناول هاتين الصفتين (الذكاء والقدرة).

وهذا النوع المعزول تمامًا من القدرة الإلهية اللامتناهية هو الذي يثير نفور مل الأخلاقي، لا القدرة الإلهية منظورًا إليها نظرة متكاملة بوصفها حاملة للحظة التي تصفها الحكمة والخيرية الإلهيتان. وحين يتساءل مل: هل هذه القدرة المعزولة خيرة؟ فإن نفس الطريقة التي يتم بها تصور هذه القدرة برغم المرء على الإجابة بالنفي. فما على هذه القدرة الإلهية المؤقنمة إلا أن تنغض رأسها لكي يختفي كل شر، ومع ذلك فإن هذه الانتفاضة لا تحدث أبدًا. وعلاقتها بالعالم علاقة الكاتب المسرحي بالنص، والنص لا يحتوي شيئًا أكثر من مقصد الكاتب ومهارته. وبهذا المفهوم عن قدرة الله اللامتناهية، وعن علاقة العالم المتناهي بها، لا يستطيع مل إلا أن يستنتج أن القدرة اللامتناهية ليست خيرةً، ولهذا ينبغي أن تكون قدرة الإله الخيِّر محدودة.

ولقد أخفق مل في أن يفحص -فحصًا نقديًّا- افتراضه الشرطي القائل بأنه في عالم صنعه إله قادر قدرةً لامتناهيةً، فإن «كل حياة إنسانية ستكون مجرد أداء لدراما شيدت كما تشيد حكاية أخلاقية كاملة». فهنا استغل مل النظرة الاتفاقية، والنظرة الحتمية إلى الله بوصفه مؤلفًا ومحركًا للدمى، ثم أشار إلى أن حياتنا لا تصلح لأن تكون حكاية بديعة محكمةً، أو ما أسماه «إدجار آلان بو» ذات مرة «الحبكة الإلهية الكاملة». ولما كان مل يناقش على أساس التراضي، فإنه ملتزم بتقديم نظرية إله قادر قدرة لامتناهية، وخيِّر على أقوى صورة ممكنة. وهذا معناه الاعتراف بتأثير العلية الثانوية، والحرية الفردية، والخلود الشخصي، في نظرتنا إلى الحياة الإنسانية. وعلى الرغم من أن مل قد أورد التصورين الأخيرين في ثنايا مناقشته، إلا أنه لم يمنحهما ثقلهما الكامل عند تلك النقطة بالضبط التي كان وجودهما مطلوبًا فيها، ولم يذكرهما بوصفهما تصويبين قاطعين لتشبيه الكاتب المسرحي، ولكن بوصفهما اعتبارين منفصلين ومساعدين فحسب.

وأيًّا كان الأمر، ففي مشكلة الألم والشر، حيث ينظر إلى الله والإنسان -شكليًّا- في علاقة كل منهما بالآخر، ثمة اتصال وترتيب علي لعوامل القدرة الإلهية، والحرية الإنسانية والخلود، فإذا نظرنا إلى تشبيه الكاتب المسرحي ومسرحيته من منظور ترتيب العلل الحرة، انهار هذا التشبيه، وأخفق في نقل ما تنطوي عليه المشكلة من تعقيد في صورة دقيقة. ولقد اعتمد مل على قوة التقابل بين إله لامتناه يملي مسرحيته الأخلاقية، والشرور والمآسي التي تحفل بها حياتنا. غير أن النتيجة التي تلزم عن هذه المقارنة ليست هي أن الله يعمل بقدرة محدودة، بل أن مفهوم «الإله- المؤلف» طريقة مضللة في النظر إلى العلة الإلهية من حيث علاقتها بالفاعلين المتناهين الأحرار. ذلك أن تراثنا الإنساني وحده لا يكفي لإثبات أن حياتنا الزمانية لا يمكن أن تعالج على أنها مسرحية أخلاقية محكمة، بل لا بد أيضًا لإثبات ذلك من نظرية عن العلية الإلهية. وهكذا، نجد أن المقارنة

بين القصة الأخلاقية وبين الظروف الفعلية للحياة تتجاهل -من كلا الوجهين- بعض العوامل اللازمة، وبالتالي تبوء بالفشل في حل قضية القدرة الإلهية.

(3) النفع الأخلاقي لمذهب التناهي: والتقدم الرئس الذي يحرزه مل على هيوم هو أنه أزال ما فرضه هذا الأخير من اقتصار مذهب الألوهية على التصديق النظري بفاعل عاقل. وكان السبب الأوليّ الذي دفع هيوم إلى وضع هذا القيد هو خوفه من الآثار المفسدة للتحالف بين صفوة قليلة، وما قد يطيب لهم أن ينظروا إليه على أنه أوامر إرادة إلهية لامتناهية. غير أن إرادة الله في سياق مل - إرادة متناهية، وفي حاجة إلى التعاون الإنساني، على حين أن مهمة تفسير هذه الإرادة يتفق مع تدليل أخلاق مل النفعية، وهي نظام عقلي مستقل[336]. ومن ثم، فإنه يسمح للتصديق بالله أن يكون عمليًّا، مثلما هو نظري، وأن يشمل اعترافًا بصفة الخيرية الأخلاقية لله. وثمة أساس استقرائي طفيف للاعتقاد بأن الإرادة والقدرة الإلهيتين تهدفان إلى بقاء الإنسان الزمني وسعادته، حتى ولو لم تكن سعادتنا هي الغرض الوحيد أو الرئيس لله في تنظيمه للكون. وأيًّا كانت الدلائل هزيلةً، فإنها كافية لتنشيط أملنا المتخيل في إله خير، وخليق بمثل هذا الأمل أن تكون له أصداء عملية.

وقد كانت العودة إلى قبول صفة الخيرية الأخلاقية -حتى على هيئة إمكانية ضئيلة كل الضآلة - حكمًا بنهاية التحييد التام لله في المذهب التجريبي الإنجليزي. وكان مل واثقًا في أن النظرية التجريبية في المعرفة قد حطمت قوة الاستخدام العقلي الكلاسيكي لله في مذهب استنباطي، وفي أنها قادرة تمام القدرة على تفويض أي مطلق ديالكتيكي. وبالتالي كان الاعتراف بإله عاقل خير خاليًا من أي مجازفة، وإن يكن ذلك وفقًا لشروط النزعة الاحتمالية، ومذهب التناهي والأمل الموقوت.

والأمر الذي كان مل على استعداد لإعادته إلى الفلسفة هو الاحتمال الضعيف في وجود صانع محدود، وإن يكن خيرًا، مع التحفظ الإضافي بأن هذا الاحتمال قد لا يستطيع بلورة نفسه، ولكنه مهيأ في نهاية الأمر لأن يحل محله اعتقاد نهائي معين في الإنسانية. ولم يكن البحث عن الله في فلسفة مل عبارة عن لاهوت نظري طبيعي، بل كان أداة عملية، ومرحلة انتقالية إلى دين الإنسانية الوضعي. ولهذا، فقد اقترح عوضًا عن النزعة الوظيفية المتلائمة مع المذهبين العقلي والمثالي، مذهبًا وظيفيًّا في الألوهية functional theism يمكن أن يخدم أغراض نمط نفعي ووضعي من المذهب التجريبي.

ومن مزايا نظرية الإله المتناهي أنها مكنت مل من نقد الطريقة الغامضة التي حمل بها هاملتون ومانسل صفة الخيرية الأخلاقية على المطلق. فقد وصفا المطلق بأنه نقطة التلاقي اللامتناهية للصفات والنقائض جميعًا، وأعلنا أن خيرية هذا المطلق مختلفة تمام الاختلاف، ومتناقضة مع فكرتنا التجريبية عن الخير الأخلاقي- ومع ذلك فقد لاحظ مل أن الأمر قد ينتهي إلى أن الله ليس خيرًا بأي معنى إنساني معروف، بل قد يشتمل على عناصر مما نعده شرًّا. وفي هذه الحالة ينبغي ألا نطلق اسم «الخير» على هذا المطلق بحال من الأحوال، أو أن نقدم له فرائض العبادة.

وقد حدد مل الصعوبة العقلية في نقطتين: البدء بمطلق مجرد، بدلًا من البدء بإله عيني، والادعاء بأن هذا المطلق لامتناه، بدلًا من أن يكون متناهيًا. وقد كان مل على وعي حاد بالتضاد بين المطلق الديالكتيكي وبين الله، غير أن الطريقة الوحيدة التي أشار بها للاحتفاظ بهذا التضاد هو إضفاء طابع التناهي على الله، وإقامة نوع من اتصال الدرجات بين الصفات الإلهية، والصفات الإنسانية.

«ليس في اللغة معان لألفاظ «عادل» و«رحيم» و«خير»، إلا تلك التي نحملها فيها على إخواننا البشر، فإن لم يكن هذا هو ما نقصده من التعبير بها، لم يكن ثمة ما يدعو لاستخدام هذه الكلمات. فإذا كنا حين نؤكدها عن الله، لا نقصد تأكيد هذه الصفات نفسها -مع اختلافها من حيث إنها أعظم في الدرجة-، لم يكن لنا الحق في تأكيدها فلسفيًّا وأخلاقيًّا على الإطلاق»[337].

وقد نصف الله بأنه خيِّر ورحيم إلى ما لا نهاية، ولكن هذا يعني أعلى درجات هاتين الصفتين كما نجدهما في الإنسان.

هذا النزاع حول الخير الأخلاقي يُلقي مزيدًا من الضوء على دوافع مذهب التناهي عند مل. وذلك النوع من القدرة اللامتناهية الذي انتقده بسبب آثاره المفسدة للأخلاق هو قدرة المطلق اللامتعين الذي يشمل المتناقضات جميعًا، الذي يتصل بالقيم الإنسانية اتصالًا غامضًا. وقد وضع مل في مقابل هذه النظرة المبدأ الظاهري القائل بأن الله لا يمكن أن يعرف «في ذاته»، أو في وجوده الخاص، بل كما يرتبط بإحساساتنا فحسب. ومن ثم، فإن محمولات الله لا يمكن إلا أن تكون خارجية وذات معنى واحد، مع قبول اختلاف من حيث الدرجة - على أقصى تقدير- بين الكمالات الإنسانية والكمالات الإلهية. وهكذا كانت التفرقة التي وصفها مل بين الصفات اللامتناهية والصفات المتناهية تفرقة نسبية فحسب، بل إن صفة الرحمة اللامتناهية لا تعني أكثر من الدرجة القصوى للكمال الأخلاقي الإنساني داخل عالم لا يمكن أن نعرف على وجه اليقين أن علته الأولى موجودة. ولم يكن مل يستطيع دون أن أساس علي وتمثيلي لاستدلاله على وجود الله، أن يضع مكان المطلق اللامتناهي الغامض أي شيء سوى أمل متخيل في منظم متناه. ولما كان هذا الأمل يستند إلى توسع في الصفات الإنسانية، استنتج مل أن مذهب التناهي يجب أن يكون وسيلة انتقالية إلى وجهة نظر ونظام اجتماعي يتخذان من الإنسان مركزًا لهما.

ومهما يكن من أمر، فمن المنشط -أخلاقيًّا- خلال المرحلة الانتقالية أن نتمسك بفكرة مؤازرة المبدأ الخيّر في الكون، والإسهام إسهامًا حقيقيًّا في صراعه من أجل السعادة الإنسانية.

«فالموجود الإنساني الفاضل يتخذ في هذه النظرية (عن إله متناه في قدرته) شخصية الزميل- الكادح مع الأسمى، والزميل- المناضل في الصراع العظيم... ويتألف واجب الإنسان، وفقًا لهذه النظرية، لا في العناية بمصالحه الخاصة عن طريق خضوعه للقوة التي لا تقاوم، ولكن في الوقوف وقفة المساعد لكائن كامل الإحسان، وهذا الإيمان يبدو أفضل ملاءمة لدفع الإنسان إلى البذل، من اعتماد غامض غير متسق على خالق للخير، يفترض أيضًا أنه خالق للشر»[338].

وبهذا المقياس البرجماتي المحض، يبرر مل - في نهاية التحليل- الاحتفاظ بالأمل المتخيل في الله، فهو يعود الناس رسالة العمل مع الآخرين في سبيل خير الإنسانية.

فليس للأمل في إله متناه معنى برجماتي آخر سوى تكريس النفس لاحتياجات البشر، ومن ثم يمكن التمسك به إلى جانب النزعة الوضعية الإنسانية حتى تسمح الظروف الاجتماعية باستبعاد أي إشارة إلى ما وراء الكل الذي يتألف من «الإنسان -في- الكون». ومل يتطلع إلى تحقيق نبوءة «جيته» عن عصر جديد من الاعتقاد، عصر لا يقوم على مذهب في الألوهية عن إله متناه، ولكن على مثل الإنسانية الأعلى في خط باطني تمامًا من التقدم. وما إن يتبدد الأمل في الألوهية، حتى يتحول الأمل الوضعي إلى اعتقاد ثابت مستقر ومنظم تنظيمًا اجتماعيًّا.

(2)
مذهب الألوهية التعددية عند وليم جيمس

نستطيع أن نتعقب تأثير مل العقلي في تكوين وليم جيمس (1842- 1910) الديني - بصورة مباشرة - من خلال رسائل هذا الأخير، ومن قوائم مراجعه المطبوعة التي يشير إليها في مناسباتها. ومع أن وليم جيمس قد وجد آراء سلفه المنطقية والسيكولوجية ممعنة في النزعتين الذرية والآلية في عصر يؤمن بالتطور، إلا أنه تجاوب تجاوبًا متعاطفًا مع موقف مل من المسائل الأخلاقية والدينية. ومع ذلك، فحتى في هذا التجاوب، نجد عكسًا له دلالته في زوايا النظر. فبينما كان مل يعتقد أن اتجاه التقدم الخلاق ينتقل من اعتقاد موقوت في إله متناه إلى الأخلاق ذات النزعة الإنسانية، بدأ جيمس بالموقف الأخير، واتجه تدريجيًّا نحو الاعتقاد في الإله المتناهي. فلقد اجتذبت أنظاره لأول وهلة الأخلاقية الدنيوية التي تتسم بها النزعة النفعية، ولكنه انتهى أخيرًا إلى الاعتراف بمزايا التناهي.

وقد كان وليم جيمس -بوصفه دارسًا للطب والفسيولوجيا- نصيرًا قلقًا للموقف المادي والنفعي[339]. وقد دفعه إلى اتخاذ هذا الموقف ما لمسه من قصور في الحجج الألوهية التي تمسكت بها مدرسة الموقف الطبيعي (الفطرة السليمة) الإسكتلندية (وهي التي جددت سيطرتها على الحياة الأمريكية حتى ظهور مذهب التطور)، كما دفعه أيضًا إلى هذا الموقف ذلك المزيج العجيب الذي كان يعتنقه والده من دين سويندنبورج ومن مذهب التعالي الأمريكي. وكان شقيقه الأكبر هنري جيمس يفسر العلاقة بين الله والعالم بحيث يتعرض الواقع المتميز للعالم تعرضًا شديدًا للخطر. فالأشياء المتناهية تجليات للقدرة الإلهية تظهر وتختفي وفقًا للمشيئة.

وقد أدى هذا بوليم جيمس إلى الخوف من أن تعني نظرية الخلق أيضًا انحلال الأشياء المتناهية، واستبدال التفسير العقلي بالتفسير بأصول سحرية. وكان التأثير الذي تركه أبوه في عقله من العمق بحيث إنه لم ينظر أبدًا إلى الله فيما بعد بوصفه العلة الخالقة للكون، على الرغم من اعترافه ببعض جوانب الطبيعية الإلهية والنشاط الإلهي. ولم يتخلص قط من التداعي القائم بين القدرة الخلاقة والمفهوم الوهمي للكون، ولهذا كان الإله الذي قبله في نهاية الأمر فاعلًا متناهيًا غير خلاق.

وجعلته قراءاته لبوشنر Büchner وسبنسر متشككًا في أدلة وجود الله القائمة على العلية والتصميم. وكان يرى -مثله في ذلك مثل دولباك والملحدين الطبيعيين- في الاندماج العلمي للمادة والقوة دليلًا على الاكتفاء الذاتي للعالم، دليلًا يسد الطريق في وجه أي استدلال قائم على الأشياء المعلولة الحادثة. أما فيما يتعلق بالإهابة بالتصميم، فقد كان جيمس متأثرًا تأثرًا عميقًا بالموقف الطبيعي الذي اتخذه تشونسي رايت Chauncey Wright (وهو زميل من جامعة هارفارد «بالنادي الميتافيزيقي» الذي نشأت البرجماتية في أحضانه)، حين كانت تطيب له الإشارة إلى حوادث الطبيعة على أنها أشبه بالطقس الكوني. فالأشياء على المستوى الكوني -أشبه بطقسنا العادي- تنشأ وتندثر باستمرار دون أن تحقق هدفًا معروفًا بوجه عام. ومن الأضواء التي ألقاها

داروين على عوامل المصادفة، والقدر الضخم من التبديد والتدمير في المجال البيولوجي، استنتج جيمس أن الطبيعة ككل لا تكشف عن أي علامة يقينية على تصميم رحيم. ولم يكتسب قط أي ثقة في استدلال علي متميز، أو في حجة قائمة على التصميم وتشمل الطبيعة بأسرها، مع أنه انتهى آخر الأمر إلى الاعتقاد بأن المقدار المحدود من التصميم الخير قد ينبئ عن إله محدود ولكنه خير.

ومن الملامح المميزة حقًّا لوليم جيمس أن المناسبة التي عجلت باعتقاده الألوهي لم تكن حجة ميتافيزيقية أو علمية، بل أزمة شخصية وأخلاقية. ففي رسالة كاشفة بعث بها إلى أوليفر وندل هولمز الصغير، Oliver Wendell Holmes. Jr الذي أصبح فيما بعد عضوًا بارزًا في المحكمة العليا الأمريكية- أجمل جيمس الموقف العملي النابع من الفلسفة الحسية النفعية التي اقتسماها خلال الستينيات من القرن التاسع عشر في قوله:

«لو أن الله مات، أو على الأقل لم يكن له دخل في الموضوع، إذَنْ لانسحب ذلك على كل ما ينتمي إلى العالم الآخر. ولو كانت السعادة هي خيرنا، ألا ينبغي لنا حينئذ أن نحاول إثارة إرادة جريئة متحمسة بين الجموع للوصول إلى هذه السعادة؟ ألا نستطيع أن ننتزع من الأخلاقيات القديمة واللاهوتيات شعاعًا يفيض علينا بشيء من ذلك الطابع المطلق الفخور الذي جعلها مبجلةً على ذلك النحو، بأن ندعو إلى نظرية تقول بأن الإنسان هو قدر نفسه، وأن كل فرد إله حقيقي لجنسه، إله تتناسب عظمته أو ضآلته مع مواهبه والطريقة التي يستخدم بها هذه المواهب؟»[340].

ومع ما تنطوي عليه هذه الفقرة من جسارة نيتشاوية، إلا أن جيمس لم يستطع أن يجد أساسًا للحرية الفردية الإنسانية داخل السياق الحسي- النفعي. وساقه بحثه عن هذا الأساس إلى انتقاد النظرية التجريبية القديمة عن العقل لإخفاقها في تفسير الطابع الإيجابي الهادف الانتقائي الذي تتسم به حياتنا الذهنية. واختلف عن مل والطبيعيين الأمريكيين المتأخرين في أنه لم يشعر بأي جاذبية تدفعه إلى التمسك بالمثل الأعلى في تقدم اجتماعي يتحكم فيه العلم. فلقد كانت رفاهة الأجيال المقبلة تبدو هدفًا يكتنفه الغموض، بحيث لا تصلح لتقديم التزام محدد في حاضرنا الأخلاقي. صحيح أن جيمس قد أصر في مرحلته الأولى في تحرره من مل والأخلاقية الوضعية - على أن الطبيعة المتناهية للإنسانية هي التي تمنعها من مطالبتنا بالحد الأقصى من الفعل الأخلاقي. فلا بد من وجود «مطالب لامتناه» infinite demander لتدعيم إخلاصنا لواجباتنا الأرضية، وخاصة في مواجهة الأنانية، وتثبيط الهمة، والمأساة[341].

وقد استرد وليم جيمس اعتقاده الحي في الله بنفس الطريقة التي استرد به ثقته في الحرية الإنسانية، أعني من خلال فعل إرادي للاعتقاد. وبتشجيع شارل رنوفييه Charles Renouvier صاحب النزعة الظاهرية والشخصانية، اتخذ وليم جيمس الخطوة الحاسمة لإرادة الاعتقاد في الحرية. وكذلك اتفق مع رنوفييه على أن الأساس الوحيد لمذهب الألوهية هو فعل من أفعال الإرادة والاعتقاد. وقد ذكر في رد قاطع له على استفتاء بعث به ج.ب. برات J.B. Pratt بعد عدة أعوام- أن تسليمه الخاص بالله لا يستند بحال من الأحوال إلى الحجج المبنية على العلة والتصميم، أو حتى على تجربة شخصية عن الله في اتحاد مباشر أو صوفي؛ بل قال إن مصدر مذهبه في الألوهية يقوم على إحساسه الشخصي بالحاجة إلى إله يكون مقويًّا للعزيمة، ومعزيًّا، ومنشطًا للمثل

الأخلاقية العليا، كما يقوم هذا المصدر أيضًا على ملاحظته المحترفة لتجارب الآخرين الدينية. ورأى في حاجته الأخلاقية الخاصة إلى الله دافعًا كافيًا لاعتناق الافتراض الألوهي، كما رأى في شهادة التجربة الدينية درجة حاسمة من التوكيد التجريبي لذلك الافتراض. وحصر اعتقاده الألوهي الخاص في هذا التناول، تاركًا الطرق الأخرى المؤدية إلى الله لغيره من الناس الذين يتخذون وجهات نظر أخرى.

وكان من اهتمامات جيمس الرئيسة أن يشرح إرادة الاعتقاد في الله ويدافع عنها، وأن يثبت أن موضوع هذا الفعل هو إله متناه. وقد أدى به هذا أيضًا إلى نقد مذهب الواحدية المثالية، وإلى رفض أي لاهوت نظري طبيعي. وهكذا كان مذهبه في التناهي منسوجًا مع الجوانب الأساسية من فلسفته.

(1) الاعتقاد البرجماتي في إله متناه: حين وضع جيمس تسليمه بالله في مجال الإيمان العلمي وحده، لم يكن ينوي فصل هذا التسليم عن أي دعوى نظرية لمعرفة الله فحسب، بل فصله أيضًا عن حصر مل للألوهية في الأمل المتخيل. فقد كان يعتقد أن مهمة الفلسفة عملية مثلما هي نظرية سواء بسواء، وأن مجال الاعتقاد الاستقرائي ينبغي أن يتسع بحيث يشمل التسليم بالله الذي قصره مل على الأمل المتخيل. وليس الاهتمام العملي الخاص بالمسائل النهائية منطقة منعزلة، ولكنها منطقة مفتوحة لتنظيم نفس منطق الفعل الذي يحكم سائر الأمثل الأخرى من الاعتقاد الاستقرائي[342].

وعلى الرغم من التضمينات المضللة التي تحتويها، «إرادة الاعتقاد»، وغيرها من الشعارات الشائعة المأخوذة من كتبه، فإن جيمس لا يميز فعل الإيمان الطبيعي عن التأكيد المتهور، والتمني الحال. فنحن نلجأ إلى الاعتقاد في المواقف التي تواجهنا فيها اختيارات حية، لا نستطيع أن نستقر على أحدهما بالعقل، ما دام الموضوع يروغ منا تمامًا، أو يروغ منا بالإشارة إلى وضعنا الحالي. فإذا كنا لا نستطيع أن نحيط إحاطة إدراكية مباشرة بموضوع واقعي وعملي هام. فإننا نستطيع على الأقل أن نصوغ افتراضنا يمكن أن يؤكده الاختبار التجريبي أو ينفيه. والاعتقاد معناه الاستعداد للفعل على أساس افتراض حالة يكون فيها مجال للشك النظري، وينبغي فيها الاختيار بين الافتراضات المختلفة. وينظر جيمس إلى وجود الله على أنه فرض مقترح لاعتقاد الفرد العملي، في غياب اليقين الموضوعي الكامل للبينة، وفي حالة لا يتصل فيها الفرد اتصالًا مباشرًا صوفيًّا بالله. ويستلزم الافتراض الألوهي احتمال استبعاد تفسيرات أخرى مثل الإلحاد. والنزاعة الإطلاقية، كما يستلزم أيضًا الاستعداد للتصرف -تصرفًا لا رجعة فيه- بما يتمشى مع ما يتطلبه الافتراضي فيما يتصل بعلاقة الإنسان العملية بالله. والاعتقاد في الله افتراض ناجح، ومنتج بالمعنى المزدوج، فهو يثير استجابتنا النشطة في نفس الوقت الذي يختبر فيه نفسه بفضل نتائجه العملية.

والاختبار البرجماتي هو الاعتبار الحاسم في نظر جيمس؛ لأنه هو الذي يميز بين الاختيار المسؤول والاختيار اللامسؤول. فالمؤمن بالألوهية يسلم بالله ويتصرف طبقًا لهذا التسليم، وذلك كله بسبب ولائه الأولي للبحث عن الحقيقة. وهو موقف قد يتمخض فيه رفضه للاعتقاد عن فقدان حقيقة عملية هامة، أو عن إخفاق في الإتيان بهذه الحقيقة إلى الوجود. وهو يجازف باعتناق

الافتراض الألوهي حتى لا يخوض مجازفة أشد خطرًا هي الإخفاق في توفير الظروف الوحيدة التي يمكن أن يؤكد يها العقل اللاصوفي حقيقة الله. والتصرف وفقًا لهذا الافتراض ليس تصرفًا جزافيًّا اعتباطيًّا، ما دامت الوسيلة الوحيدة لوضعه موضع الاختبار تتم من خلال تحليل أفعال المؤمن به. و«الدافع» النفسي والأخلاقي للاعتقاد الألوهي هو ببساطة حاجتنا الإنسانية إلى حليف قوي في الكون. أما ذلك الموقف البروميثي من الاكتفاء الذاتي المتحدي، الشبيه بالموقف الذي أجمله جيمس لهرلمز، والذي جعله برتراند رسل موقفًا شعبيًّا - فإنه يخذلنا في المحن الطويلة التي يعتمد فيها احتمالنا على الحياة في وعي بفاعل كوني يتجاوب معنا تجاوبًا شخصيًّا. غير أن «الحجة» المنطقية التي تؤيد الواقع الموضوعي لهذا الحليف، تأتي من فحص كيفية تصرفنا متمشيًا مع اعتقادنا في إله موجود.

وتطبيقًا لمنهجه البرجماتي على هذه القضية، يفرق جيمس بين معنى فكرة الله وحقيقتها. وذلك أن «معناها» البرجماتي يتألف من النتائج العينية التي تولدها في وجهة نظر المؤمن الفردي وفي سلوكه. وأوجز تعبير لهذا المعنى هو القول بأن بعض المخاوف قد تلاشت من الآن فصاعدًا، فلم يعد المؤمن بالألوهية يخشى أن يختفي النظام الأخلاقي اختفاءً تامًّا، أوأن تحتاج الغايات الطيبة في الحياة إلى نصير أكثر فعالية من أنفسنا. «وحين أقول إن الله موجود»، فإن كل ما ينطوي عليه هذا القول هو أن أغراضي قد أصبحت موضع عناية عقل بلغ من القدرة حد السيطرة على مسير الكون»[343]. وفي سبيل تأكيد ما يتسم به مذهب الألوهي البرجماتي من طابع عملي مستقيم، ذهب جيمس إلى أنه قد يكون من اللامبالاة في عالم يقف على شفا الفناء- أن نعزو أصله وتاريخه الماضي إلى الله، أو إلى حركة الجزئيات الفيزيائية. والاختيار الذي قد يكون له معنى هو ذلك الاختلاف بين مواجهة مستقبل لا ينطوي إلا على إمكانية تحديد الطاقة، ومواجهة الأمل في نظام أخلاقي أبدي واعتراف شخصي بأفعالنا. ويتألف المعنى المحدد البرجماتي لفكرة الله من هذا الاختلاف عينه.

والواقع أن جيمس بعد أن أمعن النظر في هذه المسألة، انتهى إلى قبول اختلاف له مغزاه بين الله والمادة، حتى بالنسبة إلى الماضي. وشبه استجابتنا الفردية لكون يخلو من الله بموقفنا من «محبوبة آلية»، أو «عروس ميكانيكية» تستطيع أن تستجيب لكل احتياجاتنا العاطفية بوسائل إلكترونية، ولكن دون أن يصحب ذلك أي اهتمام شخصي حر بحيواتنا الفردية. وأيًّا كان تركيب المادة الدقيق، فإنها لا تستطيع أن تقدم لنا بديلًا كافيًا عن الله، ما دمنا نقوم مناشطنا الظاهرية من أجل الوعي المصاحب لها، والذي يمكنه أن يعطي تقويمًا شخصيًّا لجهودنا الأخلاقية.

أما فيما يتعلق «بحقيقة» فكرة الله، فينبغي أن نتأكد أيضًا عن طريق المجرى البرجماتي العادي للتحقق من صدق القضايا.

«البرجماتية على استعداد لأن تأخذ أي شيء وأن تتبع المنطق أو الحواس، وأن تضع في حسابها أبسط التجارب وأشدها التصاقًا بالشخصية. وهي تعتد بالتجارب الصوفية إذا تمخضت عن نتائج عملية. ومن الممكن أن تأخذ إلهًا يعيش في حومة الواقع الخاص، إذا بدا ذلك مكانًا محتملًا للعثور عليه. واختبارها الوحيد على الحقيقة المحتملة، هو ما ينجح في طريقة قيادتنا، وما يلائم كل أنحاء

الحياة خير ملاءمة، ويتمشى مع مجموعة متطلبات التجربة، دون أن يحذف شيئًا. فإذا استطاعت الأفكار اللاهوتية أن تفعل ذلك، وإذا أثبتت فكرة الله -بوجه خاص- أنها تفعل ذلك، فكيف يتأتى للبرجماتية أن تنكر وجود الله؟»[344].

ولا وجود ليقين تام عن الله ناتج عن تحقق مباشر يؤدي بالفرد إلى إدراك حسي للإله- هذا إذا استثنينا الصوفية. ولكن من الممكن أن يوجد تحقق غير مباشر أو تحقق بالإمكان (قابلية التحقق verifiability)، يعطينا شيئًا من احتمال الوصول إلى اعتقاد ألوهي. وفي هذا النوع من التحقق، نرى أن الفكرة تؤدي على الأقل في اتجاه ترابط إدراكي حسي مع الموضوع. ونحن نستطيع أن نحكم بطريق غير مباشر على حقيقة فكرة الله، أو اتجاهها السليم، بأن نرى ما إذا كانت تتمشى دون تناقض مع خبرتنا الماضية، ومع القضايا التي تحققنا من صدقها فعلًا، ومع احتياجات الفعل (وهذا كله مجتمعًا - يؤلف «مجموعة متطلبات التجربة»). إذا استطاع الاعتقاد في الله اجتياز هذه الاختبارات، فإنه -على الأرجح- يضعنا على الطريق الذي يتجه صوب الوفاء الملموس باحتياجاتنا الأساسية.

ويستخدم جيمس معيارًا برجماتيًّا ثلاثيًّا لقياس حقيقة الاعتقاد في الله[345]. أولًا: بينة الخبرة الدينية والصوفية تتضمن -رغم ذلك التنازع المحير حول التفاصيل- لبابًا صلبًا من الاقتناع المشترك بحقيقة الحياة الأبدية بوصفها «شيئًا أكثر»... شيئًا يوجد ويفعل فعلًا له تأثيره من أجل الأفضل. وحتى هؤلاء الذين لا يتواصلون تواصلًا مباشرًا مع الله (مثل جيمس نفسه)، يستطيعون على الأقل احترام شهادة الآخرين، وأن يلمسوا خضوعهم المشترك لوعي فوق الطبيعة. والاختبار الثاني يقدمه لنا اتساق مذهب الألوهية مع آرائنا الأخرى عن العالم، إذ يلاحظ جيمس أن مذهب الألوهية العملي يتجاوز النظرة العلمية، ولكنه لا يتناقض معها.

وليست النزعة الطبيعية الملحدة نتيجةً منطقيةً ضروريةً لأي تصور علمي، ولكنها هي نفسها اختيار عملي، واعتقاد مضاد في مقابل مذهب الألوهية. وأخيرًا، يوصي وليم جيمس باعتناق مذهب الألوهية لما فيه من تنشيط شديد للإرادة الأخلاقية، وبالتالي فإنه أفضل ما يكون لحياتنا النشطة. ومن موقف الأخلاق التي تستهدف عالمًا أفضل، فإن جهدنا المستمر لتحويل الواقع تحويلًا أتم، تسانده فكرة أن لنا نصيرًا، أو وعيًا قويًّا خارقًا للطبيعة، يعمل معنا لتحقيق نفس النظام الأخلاقي المنشود.

وقد كان جيمس يحاول -حتى هذه النقطة- أن يؤسس الحقيقة المحتملة لمذهب الألوهية بوجه عام. وفي سبيل الدفاع خصيصًا عن فكرة إله متناه، فإنه يميز الآن بين التحقق بوصفه تحويلًا نشطًا لنظرة المرء الشخصية، وبين التحقق بوصفه الإسهام النشط لحقيقة موضوع الإيمان نفسه ولهدفه. ومع أن جيمس يسلم بأن الإله نفسه لا يمكن أن يستخدم كأداة، إلا أنه يذهب إلى أن النشاط الذي يوحي به الاعتقاد الألوهي يمكن أن يسهم على نحو ما في كمال الإله المحدود المتطور[346]. وهذا الإكمال للإله عن طريق اعتقادنا النشط يمكن أن يفهم على أنه العمل على التقدم بالغرض الذي يرمي إليه الإله في العالم من خلال ولائنا للمثل الأعلى الأخلاقي الإلهي، أو أن يفهم بوصفه

إثراء للموجود الإلهي نفسه. ويقبل جيمس هذين المعنيين لإكمال الإله من خلال الاعتقاد الإنساني فيه. وهو يرى أن من أسباب تقويتنا أخلاقيًّا أن نتصور أنفسنا مساعدين للإله أكثر من أن نقتصر على تصور الإله مساعدًا لنا. وهو مثل مل في تصوره لمشاركتنا للإله على أنها مسألة ذات اتجاهين يمكن أن يكون فيها الفاعلان -الإنساني والإلهي- أحدهما للآخر عونًا متبادلًا لتحقيق إمكانيات كل منهما وهدفهما المشترك.

وهكذا يؤدي الأساس البرجماتي لألوهية جيمس إلى أن يشتمل على «الاعتقاد الزائد» overbelief في أن طبيعة الإله متناهية متطورة. وكل ما يقتضيه الحد الأدنى من المعنى البرجماتي للإله هو وعي حقيقي عال على ما هو إنساني، وقوة كونية. ولكن إذا كان مما ينشط الإنسان أخلاقيًّا أن ينظر إلى هذا الإله على أنه محدود القدرة، مناضل للشر، وفي حاجة إلى معونتنا في تطوره الخاص، فثمة مجال كاف لإضافة أن الإله متناه ومتطور.

هذه النتيجة مفتوحة للنقد من عدة مواضع، ومنها أن الاستدلال على إله متناه -حتي في داخل نظريته من التحقق غير المباشر- يظل موقوتًا، حتى يثبت أنه متسق مع كل الحقائق الخاصة بالعالم وتضمناتها. ويعلم جيمس أن «الاعتقاد الزائد» في إله متناه متطور لا يتسق بحال مع أي برهان على كمال الإله اللامتناهي ووجوده الفعلي. ومن ثم فإنه يسارع إلى إنكار وجود أي لاهوت طبيعي صحيح أو مذهب نظري عن الوجود اللامتناهي للإله يمكن أن تتمشي معه معتقداتنا العملية. وكما أن الحد الأدني من اعتقاده العمل في العمل يفترض أنه لا وجود لأي بينة نظرية مفحمة عن الوجود الإلهي، فكذلك يفترض اعتقاده الزائد في إله متناه متطور أنه لا وجود لحقيقة نظرية عن الكمال اللامتناهي الفعلي للإله. وسواء أكانت فكرة إله متناه قابلةً للتحقق برجماتيًّا أو غير قابلة، فإن ذلك يتوقف على صحة تفنيد جيمس لكل فلسفة نظرية عن الله، وهذه مسألة سنفحصها على حدة.

ثانيًا: بعد أن نفسح مجالًا لكل الترخصات الممكنة لتدفق جيمس الشخصي والأسلوبي، ثمة باق من اللاعقلية لا سبيل إلى إنكاره، هو الدافع وراء اعتقاده البرجماتي في الله، وإن يكن مجرد وصف موقفه بأنه لا عقلي لا يعد نقدًا في حد ذاته، وإنما مجرد وصف... وصف بلغة جيمس نفسها. وأيًّا كان الأمر، يستطيع النقد أن يتدخل بحق، حين يفحص تركيب هذه النزعة اللاعقلية بالنسبة لطريقتنا في الوصول إلى الله. فهذه النزعة ليست قائمة على اعتراف بحدود العقل النظري، وجانب القيمة من المعرفة ووظيفة الإرادة المتميزة وتأثيرها، أو على وجود جانب فردي فياض في الأشياء يند عن التعبير التصوري الكامل. هذه الملامح جميعًا التي يتسم بها الإنسان والعالم يمكن التسليم بها دون أن يؤدي ذلك إلى النزعة اللاعقلية. غير أن جيمس يفصل بين العقلين العملي والنظري فيما يتصل بالله، ولا يرد على نزعة الشك إلا بأن يضع فعلًا إراديًّا في مقابل فعل إرادي آخر. وهو يقيم حقوق الاعتقاد العلمي على اليأس المتشكك في المسائل النهائية، وعلى النزعة الإرادية. بدلًا من أن يقيمها على الحاجة إلى إكمال العقل النظري. وليست نظريته عن الله دفاعًا في المقام الأول عن استدلالنا الطبيعي غير الصوري على الله، وعلى تصديقنا العملي به، بل هي بالأحرى نزعة إيمانية طبيعية ترى في حاجتنا العملية الطريق الإيجابي الوحيد إلى الله، بمعزل عن كل تجربة دينية أو صوفية. وليس ما يجعل هذه النظرة شيئًا لا عقليًّا هو احترامها لما تشهد به

حياتنا ومعتقداتنا العملية عن الله، وإنما إصرارها على أن العقل النظري لا وجودي ولا تجريبي صرف، وبالتالي فإنه عاجز بفطرته عن إعطاء أي معرفة موثوق فيها عن الله.

ثالثًا: لم يستخلص جيمس كل النتائج الممكنة من نظريته في التحقق العملي غير المباشر. وليس معنى هذا أنه كان جاهلًا (كما يزعم بعض الطبيعيين الأمريكيين المتأخرين) بالتفرقة القائمة بين تلك النتائج العملية التي تحدث في نفس الوقت مع اعتناق افتراض ناجح أو فعال Working hypothesis (والذي قد يؤكد مع ذلك رأيًا آخر من الناحية المنطقية)، وبين تلك النتائج التي تلزم منطقيًّا عن الافتراض المذكور، وبالتالي تلك النتائج التي تؤكد صدقه، والقول بأن التجارب الدينية قد تفسر بطريق آخر غير طريق الواقع الإلهي لا يبرر الاستدلال الضمني على أن هذه التجارب «لا يمكن» أن تؤسس على الله. ويقدم جيمس في نظريته عن ال «أنا الكامنة تحت الشعور subliminal» والتي تفعل بوصفها قوةً أجنبيةً، وتتحكم في الحياة الواعية- يقدم تفسيره الطبيعي الخاص للتجربة الدينية. وهو لا يعد هذا التفسير دحضًا لمذهب الألوهية، بل تفسيرًا صحيحًا -وإن يكن ناقصًا- لبعض العوامل الداخلة في الموقف الديني. وبالإضافة إلى ذلك أكد جيمس أن النظرة الدينية المفعمة بالأمل شيء لا سبيل إلى «الوصول إليه» عن طريق افتراض طبيعي[347]. وهذا يشير إلى وعيه بمشكلة تأمين اللزوم المنطقي المتعين عن موقف عملي معين من افتراض وجود الله، وبرغبته في إثبات أن بعض حالات الوعي ليست حاضرةً فحسب، ولكنها تشير أيضًا إلى حقيقة موضوعها إشارةً صادقةً.

ومع ذلك، فإن جيمس لم يقدر حق التقدير الجاذبية التي تنطوي عليها أخلاقية مؤسسة على الأوامر الفنية، صادرة عن العلوم الطبيعية، والمدى الذي يمكن أن تسمح به أخلاقية طبيعية لأمل دنيوي معين وشعور بالإخاء. واليوم يجد كثير من الناس -على أسس برجماتية صرفة- أن المنبه الأخلاقي الصادر عن تطور اجتماعي يحكمه العلم أقوى كثيرًا من الإهابة بولائهم لوعي مناضل، فائق على الطبيعة. وهذا هو السبب الذي حدا بجون ديوي إلى أن يخلع اسم «الله» على المثل الأعلى الأول دون أي إيحاء خاص بإله متناه. وقد حال غياب أي مذهب نظري بين جيمس وبين إكمال تحققه من صدق افتراضه. فقد أخفق في إثبات أن تحقيق مثل أخلاقي أعلى معين هو بالضبط تحقيق نظام أخلاقي يقصده إلهه، بغض النظر عن أن هذا الإله يتحسن تحسنًا حقيقيًّا نتيجةً للجهود الإنسانية التي تستهدف حياة أفضل. وقد يرد جيمس بأن اعتقاده العملي في ألوهية متناهية مسألة تتعلق بالتزام فردي من جانبه، وفي هذه الحالة يظل ارتباطها بنا -نحن الآخرين- غامضًا.

(2) نقد مذهب المطلق: ترك الصراع الطويل الذي خاضه جيمس مع المثاليين من أصحاب النزعة المطلقة مثل برادلي ورويس طابعه العميق على فكرته عن الله.

ومثل ذلك أنه في امتناعه عن التسليم بأن العقل النظري يمنحنا أي وسيلة للوصول إلى الله، كان يضع نصب عينيه الفكرة المثالية للعقل النظري بوصفه مصدرًا لنظريته عن الطبيعة الإلهية. وقد نشأ الاتجاه اللاعقلي في مذهب جيمس الألوهي من اقتناعه بأن كل تناول برهاني عقلي للإله ينتهي حتمًا إلى الواحدية المثالية.

وهذا مثل آخر على تأثير ذلك النزاع في فكره، وأعني به الطريقة التي ميز بها بين التحديدات في الإله المتناهي وبين التحديدات في المطلق المثالي، فالأول تحده من الخارج ظروف أجنبية لا تستطيع قدرة الإله السيطرة عليها تمامًا، على حين أن الثاني هو الذي يحدد داخليًّا، وبواسطة قدرته اللامتناهية. صحيح أن جيمس قد أبرز - بإصرار يفوق إصرار مل ما بين المطلق الواحدي وبين الله من اختلاف، سواء نظرنا إلى الإله بوصفه متناهيًا أو لا متناهيًا. وقد طلب من مستمعيه في كل من محاضرات هيبرت Hibbert ولوويل Lowell:

«أن يميزوا في عناية بين فكرة المطلق وبين فكرة موضوع آخر يمكن أن تختلط به نتيجةً للإهمال. هذا الموضوع الآخر هو «إله» العاديين من الناس في دينهم، والإله الخالق في اللاهوت المسيحي الأرثوذكسي. والواحديون وأصحاب مذهب الألوهية هم وحدهم الذين يؤمنون بالمطلق. وأنا أثق بأنكم ترون بما فيه الكفاية أن المطلق لا يشترك في شيء مع إله مذهب الألوهية إلا من حيث علوه على ما هو إنساني»[348].

وأضاف جيمس ملاحظةً تاريخيةً سديدةً هي أن كانط قد ظل ألوهيًّا، ولا ينبغي أن نعده نصيرًا لمذهب الروح المطلقة. فالمطلق التالي نسب إلى كانط، ولكن من حيث إن المثاليين قد حولوا وحدة كانط الخاصة بالإدراك المتميز apperception إلى كل عيني أو إلى ذات العالم world-self.

وكان الهدف الخاص لنقد جيمس هو زميله وخصمه جوزياه رويس (1855-1916) الذي لم ينقطع مع ذلك وده به ربع قرن من الزمان بجامعة هارفارد. وكان هذا الأخير يريد أن يكيف الجوانب الفردية والإرادية للأشياء داخل المثالية المطلقة، بل أن يجد مكانًا في مذهبه للنظرة البرجماتية إلى المعرفة. وكانت حجة رويس الرئيسة هي أن الوصول الناجح للأفكار إلى الموضوعات المدركة حسيًّا يتطلب عقلًا مطلقًا يستهدف في نشاط علاقة الفكرة بالموضوع، ويستوعب الفكرة والموضوع داخل نسقه اللامتناهي من الوعي. وانتهى جيمس بعد صراعه عدة أعوام مع هذا الاستغلال الجريء للمثالية من أجل غايات مثالية - انتهى إلى أن قوة التدليل ينبغي أن تتبدد خلال تفسير تاريخي، ومراجعة إبستمولوجية (معرفية)[349].

ويرجع جيمس ما تتمتع به المثالية المطلقة من جاذبية - من الناحية التاريخية- إلى رد فعل مفهوم ضد تطرفات التجريبية البريطانية الكلاسيكية. وقد أدى تناول الخبرة التحليلي التجريبي عند هيوم إلى تفتيت الأفكار المتباينة، وإلى نزعة الشك فيما يتعلق بالعلاقات الواقعية، وإلى انفصال بين الظواهر الذاتية أو المعنى وبين الواقع الموضوعي. ويبدو أن الطريق الوحيد لاسترداد علاقة مثمرة بين الأفكار والموضوعات الواقعية تكون من خلال توريدهما معًا داخل عقل مطلق. وهكذا حين كشف رويس عن الحاجة إلى أساس كاف في المطلق للوصول البرجماتي بالأفكار إلى الموضوعات المدركة حسيًّا، كان يفترض مسبقًا مفهوم هيوم عن فكرة ذاتية مغايرة.

غير أن جيمس يشير الآن إلى أن تجريبيته المتطرفة تنتقد النقاط الأساسية في نظرية هيوم عن المعرفة. مبينًا أن العلاقات تعطي حقًّا في التجربة، وأن الأفكار تقدم اتجاهاتها الخاصة نحو نهاية إدراكية حسية. وبسبب هذا الإصلاح الإبستمولوجي كان من الممكن أن نرى أن الوظيفة القصدية

(الإحالية) للأفكار، وعملية التحقق داخلتان في التجربة الإنسانية المتناهية. وهذا يستبعد الحاجة إلى افتراض المطلق الواحدي بوصفه الشرط المعرفي المباشر للتحقق البرجماتي، والوسائط بين الحالة الأصلية للمعنى المثالي وإنهائها المرضي هي نفسها جزء من تجربتنا المتناهية، وهي تحول دون الاستيعاب المثالي للمعرفة الإنسانية داخل روح مطلقه شاملة. فنحن نستطيع أن نصف عملية المعرفة الإنسانية وصفًا كاملًا دون أن نطلب تدخل المطلق بوصفه ضامنًا لإشارتها الموضوعية.

ثم ينتقل جيمس إلى الهجوم، فيلقي نظرةً نقديةً على دعوى رويس بالإبقاء على الفردية والإمكان والحرية داخل مثاليته المعدلة، ففي مذكرة خاصة بعث بها إلى رويس ثم ضمنها فيما بعد أحد كتبه، يعلق على الاختلاف البارز بين الطريق الصاعد إلى المطلق والطريق الهابط من المطلق إلى الاشياء الأخرى. وحين يقوم رويس بصعوده إلى المطلق، فإنه يؤكد على عدم قابلية الواقع في جملته للانقسام، وإلى استحالة النظر إلى أي حد بمعزل عن جميع علاقاته بالكون كله، وضرورة الانطواء المشترك للحقائق جميعًا في نسق مغلق، ويطلق عليه جيمس «الكون المتكتل» The block-universe. ومن هذا المنظور، لا مكان لتكامل الموجودات الفردي، أو للعلاقات العرضية أو للحرية. فهذه الخصائص لا تلوح في الأفق إلا حين يتخلى الإنسان عن العقل المطلق، ويبدأ في التحرك هابطًا منه ثانيةً إلى المجال المتناهي. غير أن العالم الذي يبدأ منه البرهان المطلق ليس هو نفس العالم الذي ينهي به الحركة المنطقية على سبيل الترخص.. لأنه إذا كان عالم الموجودات العرضية الفرضية هو نقطة البداية، فإنه لن يؤدي مطلقًا إلى المطلق. ومن ثم، فهناك فجوة تشير إلى أنه لا مندوحة عن التضحية إما بالمطلق، وإما بالموجود العرضي. وما دام جيمس لا يجد في طبيعة المعرفة الإنسانية أو في العلاقات القابلة للملاحظة سببًا للتخلي عن تكامل الأشياء المتناهية، فإنه ينتهي إلى أن الروح المطلقة هي التي ينبغي التضحية بها.

ونتيجة لهذا النزاع، استطاع جيمس أن يوضح لنفسه الاختلافات الرئيسة بين الله والمطلق. الله يحترم الفردية والوجود الذاتي للذوات المتناهية، على حين لا يسمح لها المطلق بواقع آخر غير واقع الموضوعات. غير أننا نعاني تجربة كوننا ذواتًا، ولنا منظورنا الخاص. ووجودنا شيء آخر غير وجود «موضوع» أيًّا كان الشمول الذي يتميز به وعيه الكوني، ولو أننا كنا نقاطًا موضوعية داخل المنسق التضميني للعقل المطلق، إذَنْ لما استطعنا أن نفكر وأن نفعل إلا كما يحدد لنا هذا العقل.

وهذه النتيجة تجعل البحث والاختبار الحر أمرين لا سبيل إلى تفسيرهما، وتحول الشر إلى انسجام ناشز. وسواء نظرنا إلى الإله بوصفه متناهيًا أو لا متناهيًا، فإنه الكائن الذي خلقنا لنعيش وجودنا الخاص، وأن نتعثر في طريقنا إلى كشوف أصيلة في المعرفة، وأن نعاني الشر بوصفه غواية خائنة، وتمزقًا حقيقيًّا في النظام، وأن نمارس الحرية بوصفها مسؤولية شخصية لا مجرد مباراة ديالكتيكية.

وحين يوجز جيمس المعنى التجريبي للإله في مصطلح أكثر تخصصًا، يقرر أن الإله يمثل استبدالًا «للشكل الجزئي» each-form لكون متعدد يتألف من ذوات فردية كثيرة «بالشكل الكلي» all-form لعقل مطلق ومراحله الموضوعية[350]. ولكن هل ينطبق الشكل- الكلي على الله نفسه على

نحو يشارك فيه الكائن الإلهي بطريقة ما في تناهينا وتغيرنا؟ ويرد جيمس بالإيجاب على هذا السؤال؛ لأنه يعتقد أن الأمر لو لم يكن كذلك، إذن لوضع «الشكل- الكلي» للواحدية المطلقة من جديد بوصفه مبدأً ضروريًّا. وهو مسوق نتيجة لذلك إلى أن يرفض صراحة الأساس العقلي لقبول الله اللامتناهي الذي يعده توفيقًا مستحيلًا بين «الشكل- الجزئي» و«الشكل- الكلي» للوجود.

(3) نقد اللاهوت الفلسفي: يظهر في كتاب «صنوف الخبرة الدينية» (1902) فصل عن اللاهوت الفلسفي، يبدو أنه قد وُضع في غير موضعه بين التقارير النفسية الغربية نوعًا ما التي يزخر بها ذلك الكتاب[351]. ولكن سرعان ما يتضح ارتباطها الاستراتيجي حين ينغمس جيمس في الوصف النفساني من أجل تدعيم نظرة فلسفية معينة، وليس غرضه هو أن يثبت أن الجوهر المشترك للتجربة الدينية يقدم تحققًا للافتراض فحسب، بل ليثبت أيضًا أن هذا النمط من البينة هو «وحده» (إلى جانب احتياجات المرء الأخلاقية الشخصية) الذي يساند افتراض وجود الله. ومن ثم فإنه يدس الفصل الخاص باللاهوت الفلسفي كاختبار سلبي لنزعته الإيمانية، وكوسيلة لإزالة أي أسس نظرية لتحدي الاعتقاد الزائد overbelief في إله متناه منظور.

والخطوة الأولى هي وضع إسفين بين النزعة الألوهية عند غمار الناس، وبين هذه النزعة عند اللاهوتين. ويوحد جيمس بين المركز الديني للوحي اليهودي المسيحي، والتجربة الصوفية، ومذهب الألوهية المألوف وبين تصوره الخاص لإله متناه، يقبله على أساس الإيمان الطبيعي والشعور الديني وحدهما. ومن الممكن أن يكون ثمة وصف عقلي لمذهب الألوهية الديني، وهذا هو مجال جيمس نفسه. غير أن الموقف الديني يرفض كل مجهود لإعطائه أساسًا برهانيًّا عقليًّا، وهذه هي الدعوى التي يدعيها اللاهوت الطبيعي الإسكلائي. وبالتالي فإن هذا اللاهوت يعزل نفسه عن اتصال حيوي بالحياة الدينية، ويسعى لوضع مذهب عن الله عن طريق مصادر العقل المنطقي وحده. وهو يتقدم بطريقة أولية a priori صرف لبناء مذهب مغلق من القضايا يضمن نفسه بنفسه عن الله، وهو يفعل ذلك في ازدراء تام للحقيقة المحتملة، وللاستدلال غير الصوري informal والاقتناع الشخصي، ومشاعر القلب الدينية، (ومن السخرية أن جيمس يستشهد ها هنا بفرقة من الكاردينال نيومان كوثيقة على هذا المفهوم البشع لفلسفة عن الله). ويضيف جيمس أن هذا التناول للإله يؤدي حتمًا إلى الواحدية المثالية، بحيث يصبح الإسكلائيون هم المولدون السريون للمطلق الحديث.

ولتحديد ما إذا كان اللاهوت الطبيعي الإسكلائي مفحمًا من الناحية المنطقية، يقترح جيمس اختبارًا تجريبيًّا بسيطًا: «ينبغي على اللاهوت المؤسس على العقل الخالص أن يقنع الناس جميعًا»[352]. ولكن لما كان ذلك أبعد ما يكون عن الواقع الفعلي، كان على اللاهوت الطبيعي أن يسحب دعواه بأنه علم برهاني متميز.

فهو ليس في الواقع أكثر من نتاج جانبي للعاطفة الدينية التي يقوم بالتعبير عن اقتناعاتها وتفسيرها. ولا تقنع حجج اللاهوت الطبيعي إلا أولئك الذين يملكون الإيمان الدين فعلًا، ولكنها تترك الآخرين فاترين دون أدنى تأثر، ومن ثم لا وجود لمعيار نظري مستقل نستطيع أن نحكم به على الاعتقاد الطبيعي في إله متناه.

واتباعًا لنظام ترتيب الموضوعات في كتب الإسكلائيين المستعملة على نطاق واسع في القرن التاسع عشر، مثل مؤلفات ستوكل St ö ckl وبودر Boedder، يتصدى جيمس أولًا لوجود الله، ثم لصفاته الميتافيزيقية والأخلاقية. ومع أنه يتقدم بالاعتراضات التي صاغها في شبابه ضد الأدلة المعتادة المبنية على العلية والتصميم، إلا أنه يؤكد على نيته في الامتناع عن أي تحليل مفصل. وبدلًا من أن يقوم بأي فحص جزئي للاستدلالات، فإنه يضفي روحًا جديدة على الملاحظة الشائعة من أن معظم المفكرين منذ كانط قد رفضوا تلك الأدلة. وهو يستخدم هذه الملاحظة على أنها بينة حاسمة على أن الأدلة التقليدية تفشل في اجتياز اختبار كونها مقنعةً للجميع، حتى بالنسبة للمثقفين المدربين. ولا حاجة إلى الدخول في تفاصيل هذه الأدلة؛ لأن نتائجها البرجماتية التي تؤيد دعواها في أنها أعمال للعقل الخالص مكتفية بذاتها، كما أنها تنتزع تصديق كل إنسان.

وحين ينتقل جيمس إلى الحديث عن طبيعة الله، يتساءل عما إذا كان اللاهوت الفلسفي يستطيع استنباط صفات الله الأخرى من قيوميته aseity أو من استقلاله عن طريق استخدام المنطق وحده، وأكثر من ذلك أساسيةً بالنسبة له، هل هذه الصفات ذات معني على الإطلاق وفقًا للاختبار البرجماتي، وهو أنها تحدث اختلافًا ملحوظًا في سلوكنا؟ وفي حالات بعض الصفات الميتافيزيقية مثل وجود الله الفعلي الخالص وبساطته وضرورته ولا ماديته، ولا تناهيه، وحبه لذاته، يعترف جيمس بأنها لا تؤثر أي تأثير محدد في مواقفنا العملية. ويستوي لدينا إن كانت صادقة أو كاذبة، وبالتالي فإنها تخلو من المعنى من وجهة النظر البرجماتية. وهذا الحظ كله في اللاهوت الطبيعي يترك انطباعًا لدى جيمس بأنه جمع آلي للنعوت المادحة، والتي تنفصل تمام الانفصال عن اهتماماتنا الحيوية.

وعلى خلاف الصفات الميتافيزيقية، تتمتع كمالات الله الأخلاقية: كالقداسة والخيرية والقدرة والمعرفة بدلالة تجريبية محددة، فمما له معنى بالنسبة لموقفنا العملي أن يكون ثمة شخص قادر رحيم يؤازر أهدافنا الأخلاقية، غير أن هذه الصفات لا تتم البرهنة عليها عن طريق أي استنباط منطقي من صفة تمتاز على سائر الصفات، وهي تستمد قدرتها على انتزاع تصديقنا من تجربتنا عن الله، أو من اعترافتنا بحاجة أخلاقية إلى إله هذه هي صفاته، وهكذا يجرد جيمس مضمون اللاهوت الطبيعي ذي المعنى من أساسه النظري ودلالته، ليضعه داخل منطقة الاعتقاد الطبيعي، والاحتياج الأخلاقي والتجربة الدينية. ومن هنا، لم يكن في حاجة إلى تنظيم أفكاره عن الله ببراهين اللاهوت الطبيعي المدرسي المزعومة، بأكثر من حاجته إلى أن يفعل ذلك بمنطق الواحدية المطلقة.

من الواضح أن لاهوتًا طبيعيًّا مبنيًّا وفقًا للخطوط التي يصفها جيمس لن يكون أكثر من شيء محنط، مبتوت الصلة بينابيعه الإنسانية، وعاجز عن إثبات دعاواه.

وينقد جيمس نقدًا صحيًّا؛ لأنه يبين كيف كانت مراجع الإسكلائيين الخاصة بهذا الموضوع متأثرةً بالتيار العقلاني في الفكر الحديث، وكيف كانت بعيدةً كل البعد عن فلسفة واقعية عن الله. ومهما يكن من أمر، ينبغي لنا في ملاحظاتنا لهذه المخالفة الأخيرة، أن نلاحظ أيضًا الأساس الضيق الذي يقيم عليه جيمس فحصه لهذه المسألة. فالمراجع التي استخدمها ليست ممثلةً بأي حال من الأحوال

للمفهوم الواقعي لدراسة فلسفية عن الله، ومن ثم فإنها لا تبرر النتيجة التي وصل إليها من أنه لا أساس لأي نوع من أنواع المذاهب النظرية الفلسفية عن الله.

ولا يدعي التناول الواقعي -على نقيض الفكرة العقلانية والفكرة المطلق عن لاهوت نظري- أنه يقدم لنا المعرفة الطبيعية الصحيحة الوحيدة عن الله. ولكنه -بدلًا من ذلك - يميز في عناية بين معرفة الله المكتسبة من خلال البرهان النظري، وبين المعرفة المكتسبة عن طريق الاستدلال اللاصوري للعقل، بمعزل عن الطريقة الفلسفية في التفكير. ولا يقصد بالبرهان النظري أن يحل محل الطرق الأخرى لاكتساب المعرفة المؤدية إلى الله. ولكنه يهدف إلى إشباع اهتمامنا بالحصول على معرفة عن الله يتم إثباتها إثباتًا محكمًا، وامتلاكها نقديًّا. ولكي ينخرط الفرد في البحث الفلسفي عن الله لا يطلب منه أن يجرد نفسه من طرقه اللاصورية للوصول إلى الله، أو أن يطهر عقله من كل الأسس المحتملة، والاهتمامات العملية، والميول الوجدانية. ولكن يطلب منه أن يصبح واعيًا وعيًا فكريًّا بها، ثم أن يقوّم أنواع البينة الممكنة في ضوء قوانين البرهان الوجودي. وبحصوله على نوع فلسفي من المعرفة بالله، لا يستبعد ولا ينكر الطرق الطبيعية الأخرى لمعرفته ولا ينكرها، ولكنه يضيف ببساطة كمال المعرفة المؤسسة على البرهان.

وقد استدل جيمس نتيجةً لما يتسم به اللاهوت الطبيعي من طابع نظري، أن من واجب هذا اللاهوت استخدام العقل المكتفي بذاته، والوصول إلى نتائجه عن طريق الاستنباط، وإرغام كل عقل على التصديق الفعلي بمذهبه. هذه هي الشروط المألوفة للمفهوم العقلاني عن العقل النظري، ولكنها لا تفيد بوصفها مقومات لدراسة فلسفية عن الله تتطور في اتجاه المذهب الواقعي. وهذا المذهب الأخير يستخدم العقل -لا في حالته الخالصة المكتفية بذاتها- وإنما في حالته الإنسانية الفعلية، وهو يعمل إلى جانب الحواس في تفسير التجربة. وهذا التفسير -فضلًا عن ذلك- يزيد على كونه وصفًا لتراكيب أعطيت من قبل في التجربة، وهو أيضًا استدلال لا استنباطي بعدي مؤسس على المضامين التي تزودنا بها الأشياء موضع التجربة عن مصادرة العلية. وكان جيمس نفسه يقدر بعض التقدير حاجة الفلسفة إلى التحرك فيما وراء التحليل الوضعي للاستدلال العلى حين قال: «إن الإدراك الحسي قد أعطانا فكرةً إيجابيةً عن الفاعل العلي.. ألا يمكن أن يحتوي سيال flux التجربة الحسية نفسه على عقلانية تجاهلناها بحيث أصبح العلاج الحقيقي هو أن نهرول إليها عائدين بصورة أكثر ذكاءً»[353]. والفلسفة الواقعية النظرية عن الله ترد على هذا السؤال بالإيجاب، ومن ثم فإنها تحتفظ دائمًا بمنهج الاستدلال العلي من «عقلانية» ومن مضامين قابلة للبرهنة من الأشياء الخاضعة للتجربة.

وهذا الطابع النظري لمثل ذلك التناول للإله، لا يتطلب انفصاله عن المعطيات العملية والوجدانية بأكثر مما يتطلب انفصاله عن التجربة الحسية. وصاحب مذهب الألوهية الفلسفي -إذا نظرنا إليه نظرةً نفسانيةً- يتلقى في أغلب الأحيان المنشط الأصلي، والتشجيع المتواصل، والإشارات الدالة من المعنى العملي وقيمة الله في حياته، هذا التأثير لا يحطم الصفة النظرية للبحث نفسه، لأنه حتى البينة التي يقدمها توجه الفرد العملي والوجداني نحو الله أو بعيدًا عنه، ينبغي أن توضع موضع الفحص النقدي من وجهة نظر ارتباطها بتفسير علي نهائي لواقع متناه، وأيًّا كان أصل المعطيات، فإن صحتها بالنسبة لدراسة نظرية عن الله تحددها القواعد المشتركة لاستدلال وجودي- علي.

وفضلًا عن ذلك، فإن دلالتها الدقيقة هنا تتحدد بالهدف النظري من المعرفة بالإله من أجل الحصول على قضايا صادقة تتعلق به. وهذا الهدف لا يعني أن مثل هذه المعرفة عن الله لا يمكن أن تكون لها نتائج عملية، أو أنها معادية لتلك الاعتبارات. والواقع أن ما تثبته الفلسفة النظرية الخاصة بالله عن العلية الخلاقة، وعن الخيرية وعن عناية الله، تزودنا بأساس واقعي للالتزام الأخلاقي، وللدلالة الرئيسة لله في تفكير الإنسان العملي وأفعاله.

وليس من مهمة التصور الواقعي للفلسفة عن الله أن تدعي أن كل إنسان مرغم من تلقاء نفسه على إعطاء تصديق مؤسس تأسيسًا فلسفيًّا للبرهان الفلسفي على وجود الله. فهذا البرهان مقنع للجميع، بمعنى أن بيئته ومنهجه وعملياته الاستدلالية متاحة للفحص العام، وليست مقصورةً باطنيًّا على أي منطقة خاصة غير قابلة للتوصيل. غير أن فحص المعطيات من أجل دلالتها الوجودية العلية، وإدراك الطبيعة الصورية لمنهج الاستدلال العلي، وإجراء التدليل الفعلي، كل هذه عمليات صعبة وموغلة في التخصص، وتفترض مقدمًا تكوينًا ذهنيًّا رفيعًا. أما خارج هذا التكوين - فإن الذهن الفردي لا يملك الوسائل المطلوبة لمتابعة التدليل وتقويمه، بوصفه برهانًا فلسفيًّا.

ولكن، ليس معنى هذا أن هؤلاء المدربين فلسفيًّا هم وحدهم الذين يستطيعون اكتساب معرفةً موثوق بها عن الله. فنحن جميعًا نشترك في أساس للإدراك العادي للأشياء الموجودة، والعلاقات العلية. وهكذا يستطيع الناس أن يقوموا بتدليل لا صوري على وجود الله، وبذلك يحصلون على معرفة حقيقية عنه، حتى ولو كانت مثل هذه المعرفة من طراز البرهان الفلسفي. وبسبب وجود هذا الأساس المشترك في التجربة الإنسانية، فإن الاستدلال اللاصوري والبرهان الفلسفي يرتبط كل منهما بالآخر بوصفهما وسيلتين متميزتين للحصول على نفس الحقيقة عن وجود الله. فلا حاجة بكل إنسان أن يصبح فيلسوفًا لكي يصل إلى هذه الحقيقة، ومع ذلك، فليس كل إنسان مهيأً للقيام بالاستدلال الفلسفي على الله. ولأن معظم الناس الذين يعلمون أن الله موجود لا يثقون بالبرهان الفلسفي - هذه الحقيقة لا تجعل ذلك البرهان مجرد تجسيد لفظي للاعتقاد الديني.

وينصب اهتمام جيمس الرئيس على الخلاف بين الفلاسفة المدربين. فثمة اختلاف ملحوظ - على أي حال - بين معالجته لنزاعه مع رويس حول الواحدية المطلقة، وعلاجه للنزاع بين الألوهيين العقلانيين والكانطيين حول الأدلة على وجود الله. ففي الحالة الأولى يسارع إلى الاعتراف بأهمية المؤثرات التاريخية في تفسير قبول مذهب ما أو رفضه، كما يسارع إلى استخدام التوضيح التاريخي كوسيلة لاكتساب التصديق على مذهبه الخاص في الألوهية المتناهية. ومهما يكن من أمر، فإن جيمس يلغي كل الاعتبارات التاريخية، فيما يتعلق بالرفض «بعد- الكانطي» للأدلة العقلية على وجود الله، ثم يقدم تحليلًا تجريديًّا خالصًا، وينتهي إلى نتيجة غير مبررة. وهذا الاستخدام لمعيار مزدوج يطمس حقيقة أنه في حالة وجود الله، وكذلك في أي قضية أخرى، يكون تصديق الفيلسوف المدرب أو رفضه وظيفةً عينيةً تتأثر تأثرًا عميقًا بالطريقة التاريخية الجزئية التي تعرض بها البينة عليه.

ولا يمكن أن ينتزع التصديق بالاستدلالات في فلسفة عن الله من فيلسوف ما، «بغض النظر» عن الكيفية التي ينظر بها إلى طبيعة المعرفة الإنسانية بوجه عام، وإلى مشكلة الدليل الألوهي، وارتباط

البينة الوجودية- العلية المقدمة لتأييده. وأي دعوى للقدرة على إقناع الجميع تتجاهل السياق التاريخي العيني الذي يعمل في داخله أي فعل من أفعال التصديق المؤسسة فلسفيًّا- دعوى واهمة. إذ لا بد من استخدام التحليل التاريخي استخدامًا يتذرع بالصبر، حتى لفهم مقصد نقد كانط، والمعاني العديدة التي قبل بها المفكرون اللاحقون اعتراضاته. والطبيعة الخاصة للأدلة العقلانية على وجود الله، وإسهام التحديد التجريبي للمعرفة، ومعنى البرهان الوجودي في نظر كانط ولاحقيه من الفلاسفة - هذه العوامل جميعًا تنتمي - بحق - إلى أي مناقشة جدية لهذا الموضوع، وينطوي إخفاق حجج فولف في إقناع كانط ومن تلاه من الفلاسفة على كثير من العوامل المعقدة التي يتحكم فيها التاريخ، بحيث لا تسمح لجيمس إلا بأن يشير إلى تلك الحقيقة، وإلى أن يستنتج مباشرةً أنه لا يمكن أن توجد أي استدلالات برهانية فيما يتعلق بالله، وهذه الحجج غير مقبولة أيضًا للعقل الواقعي الذي يذهب مع ذلك إلى أن النقاط الحاسمة في النقد الكانطي لاتؤثر في أي مذهب عن الله يقوم على أسس وجودية.

وثمة مثل آخر على التأثير المجدب الناجم عن الاستغناء عن التحليل التاريخي، هذا المثل نجده في معالجة جيمس للصفات الإلهية، فهو يقبل التفرقة -كما يجدها- بين صفات الله الميتافيزيقية والأخلاقية دون أن يبحث في الأصل الخاص لهذه التفرقة. وقد كان استخدام القرن الثامن عشر لهذه التفرقة مصادرةً على المطلوب لكمالات الله «الميتافيزيقية»، بحيث إنها تؤثر أي تأثير في حياتنا الأخلاقية، وبوصفها مشتقة بطريقة استنباطية رياضية تمامًا من صفة إلهية متميزة. وقد اعتنقت بعض مؤلفات القرن التاسع عشر المدرسية هذه التفرقة دون نقد مثلما اعتنقت المفهوم المناظر لأدلة وجود الله. وإن نظرية عن الصفات الإلهية لا تحكمها في كل لحظة الحقيقة البعدية عن وجود الله ومبرراته ودراسة تمثيلية- علية عن الأشياء المتناهية.. مثل هذه النظرية من المحتم أن تصبح عقيمةً فلسفيًّا، وخاليةً من الدلالة إنسانيًّا. غير أن جيمس لم يدرك أن هناك تصويبات فلسفيةً محددةً لهذا التناول للكمالات الإلهية، وأن هذه التصويبات يمكن أن تعمل داخل دراسة ميتافيزيقية عن الله، لا عن طريق إنكار مثل هذه المعرفة.

ولسوء الحظ، لم يدرس جيمس صنوف اللاهوت الفلسفي دراسة تفصيلية تتذرع بالصبر مثلما فعل في دراسته لصنوف التجربة الدينية. فقد كان متلهفًا على تحرير أفكاره الخاصة عن الألوهية المتناهية من سيطرة أي مذهب نظري عن الله إلى درجة أنه تعجل باتخاذ مراجع مدرسية قليلة نموذجًا لكل أنواع اللاهوت الطبيعي. بيد أن نقده النشط لما وجده في تلك المصادر أثار مشكلات لا يمكن أن يوجد حلها إلا بالقيام برحلة تاريخية طويلة خلال المراحل المتعددة من التناولات الفلسفية الحديثة للإله.

(4) مذهب تعددي في شمول الألوهية: في واحد من مؤلفاته الأخيرة بعنوان «عالم متكثر» (1909) يبدو أن جيمس يعكس كثيرًا من مواقفه المقررة السابقة. فقد قسم الفلسفات الروحية إلى مذهب الألوهية الأقل صميميةً، (أو الثنائي الذي يتألف من إله خالق لامتناه، ومن العالم)، والمذهب الأكثر حميميةً أو مذهب شمول الألوهية، ثم يلجأ إلى تقسيم مذهب شمول الألوهية تقسيمًا فرعيًّا إلى نوعين من نزعة المطلق الواحدية، ومذهبه الخاص في التناهي المتعدد pluralitstic finitism. وعلى أساس هذا التقسيم ينتقد مذهب ألوهية الإله اللامتناهي؛ لأنه مفرط في الثنائية،

على حين أنه كان قد اتهمه من قبل بأنه نزعة إطلاقية واحدية، ويخفف الآن جيمس من حملته على مذهب المطلق الواحدي بما يكفي لإدراجه -إلى جانب موقفه الخاص- داخل الفئة المشتركة من مذهب شمول الألوهية.

ومع ذلك، فإن هذا العكس للأوضاع ليس مفاجئًا أو متناقضًا كما قد يبدو لأول وهلة. فقد كان يتحفظ دائمًا في هجماته على نزعة الإطلاقية الواحدية التي يعتنقها رويس وبرادلي بأن يذكر أنه يعارض نزعتهما من حيث إنها تتظاهر بأنها برهان مرغم ضروري من الناحية المنطقية. وقد عقد جيمس تحالفًا موقوتًا مع مذهب للألوهية يجعل الإله - خالقًا، لكي يحطم هذا الزعم، ولكن ما إن تمكن من زحزحته بصورة يرضاها، حتى أضحى أكثر حفاوةً بمذهب المطلق، وأقل ترحيبًا بمذهب في الألوهية يؤمن بإله خالق لامتناه. وفي رسالة له إلى بوردن باون Borden Bowne (الذي كان مؤيدًا لمذهب في الألوهية يؤمن بإله خالق- على أساس شخصي)، ذكر جيمس أن فلسفته ألوهية، ولكنها ليست كذلك بصورة جوهرية. وأشد سماتها أساسيةً هي أنها «تعددية متناهية» تؤكد على التناهي والكثرة في الموجودات. ومع أن احتياجات جيمس الأخلاقية الخاصة، وشهادة الأرواح المتدينة قد أقنعته بوجود قدرة رحيمة فائقة على ما هو إنساني، إلا أنه رفض النظر إلى الإله بوصفه لا متناهيًا أو كاملًا كمالًا فريدًا؛ لأن هذا قد يحدث صدعًا في الكون، وقد يهدد حقيقة كثير من الأشياء المتناهية في التجربة اليومية.

ومع أنه كان يعارض استعادة مذهب المطلق الواحدي بوصفه مذهبًا مبرهنًا عليه، إلا أنه كان معجبًا بما يسري فيه من إحساس بوحدة الأشياء جميعًا وتشابهها.

وبعد أن رفض الكلية الصورية القائمة على الشكل الكلي all-form الموجود، اعترف بهوية للمضمون المادي بين مذهب التعدد ومذهب المطلق، ووسم هذه الهوية المادية بأنها اقتناع مذهب شمول الألوهية بأن الواقع يتألف على نحو ما من جوهر روحي واحد، أو نوع من الوجود. وأحس جيمس -بعد أن توغل إلى ذلك المدى- بأنه مجتذب بقوة نحو نزعة ج.ت. فشنر G.T. Fechner النفسانية الشاملة، بل حتى صوب ألوهية متعددة تؤمن بقوى كثيرة في الكون عالية على الإنسان. بيد أن ما من رحلة من هذه الرحلات الخيالية قد أرضاه رضى تامًّا؛ لأنه كان يرى أن مشكلة المحافظة على تكامل الأشياء المتناهية موجود بنفس الحدة في مذهب غامض لشمول الألوهية، وجوده في ديالكتيك مذهب رويس المطلق- الأشد صرامةً وصوريةً.

وقد صارع جيمس مشكلة الواحد والكثير القديمة طيلة حياته، ولكنه لم يستطيع أن يوفق توفيقًا كاملًا قط بين نزعته التعددية وبين مذهب الألوهية الذي يؤمن بإله خالق أو بين مذهب المطلق. والصعوبة هي أنه علق القضية كلها ضد مذهب للمطلق ملزم منطقيًّا على إثبات أننا لسنا أجزاءً صوريةً مكونةً لذات كلية.

وللوصول إلى هذه النتيجة لم يجعل «كوننا لسنا جزءًا من معادلة لكوننا» «لسننا معلولين أو مشتقين من». وهكذا يبدو له حينئذ أن النظرة الألوهية بأن الله هو العلة الأولى اللامتناهية وخالق الأشياء، يبدو له أن هذا بوصفه نتيجةً منطقيةً يستتبع التسليم بأن الأشياء المتناهية أجزاء كيانية

entitative للذات الكونية. ولم يكن جيمس ليكتشف طريقًا لتفادي النتيجة الأخيرة إلا بإنكار علية الله الخالقة، وإلا بوضعه داخل بيئة محددة مؤلفة من قوى معادية[354].

وكانت الصعوبة التي واجهها هي أنه حين تخلى عن المعالجة التاريخية والميتافيزيقية لمشكلة الله، لم تبق لديه وسيلة للتمييز بين المطلق وبين الله، إلا بإضفاء طابع التناهي على الإله، وأخفق في استخلاص الدلالة الكاملة لاستبدال ألوهية قائمة على العليا بواحدية ديالكتيكية. فقد كان ينبغي أن يقوم بهذا الاستبدال مثاليون مطلقون؛ لأن علاقة العلة والمعلول لا تعادل، ولا ترد إلى علاقة الكل بالأجزاء. ولأن جيمس قد نبذ كل فلسفة نظرية عن الله والتاريخ الفلسفي لمشكلة الله، لم يستطع أن يوفق بين نزعته التعددية المتناهية، وبين الله بوصفه علةً لا متناهيةً. ونتيجةً لهذا الإخفاق، كان مرغمًا على تصنيف مذهبه في التناهي المتعدد على أنه شكل من أشكال مذهب شمول الألوهية، على أمل التفرقة الهشة بين صورة النسيج الكوني ومضمونه كفيلة بالإبقاء على التعبيرات المتناهية التي يعتز بها فوق كل شيء آخر[355]. ومن موقف جيمس الشامل كان ذلك خليقًا بأن يكون حلًّا غير شاف؛ لأنه تجاهل التماسك الوثيق بين مذهب للألوهية قائم على العلية، وبين ما أطلق عليه هو نفسه اسم تعدية الأشكال الفردية، أو الموجودات الفعلية المتناهية.

(3)

إله هوايتهد ذو القطبين Bipolar

لقيت النظريات الخاصة بإله متناه متطور من يتقدم بها من مراكز متعددة خلال القرن العشرين، ومن هؤلاء ماكس شيلر Max Scheler وصمويل ألكسندر Samuel Alexander وإي. إس. برايتمان E.S Brightman وتشارلز هارتشورن Charles Hartshorne[356]. ولكن مما لا شك فيه أن أحدث عرض لمذهب التناهي وأكثرها تماسكًا وقوةً هو العرض الذي قام به آلفرد نورث هوايتهد (1861-1947 Alfred North Whitehead) وهو الذي يدرجه كجزء متكامل من فلسفته النظرية، أو من الكسمولوجيا (علم الكون). وباستخدامه منهج التعميم الوصفي، يضع خطةً عامةً أو نسقًا من الأفكار لتفسير كل عنصر من عناصر التجربة.

ومن وصف واقعة عينية كاملة أو من بناء الكيانات الفعلية، يستخلص بعض السمات الضرورية التي ينبغي أن تكون حاضرةً في كل واقعة فعلية، وبسبب هذا التطبيق العام لتلك المقولات، كانت الفلسفة النظرية، أو الكسمولوجيا، هي الميتافيزيقا الحقيقية الوحيدة أيضًا. فإذا كان من الممكن أن يفهم الإله في أي مكان من الفلسفة، فينبغي أن يكون ذلك داخل هذه الميتافيزيقا الكسمولوجية.

ويطلب هوايتهد -كغيره من كبار العقلانيين في القرن السابع عشر (الذي وصفه ذات مرة بأنه «عصر العبقرية»)- نظريةً عن الله؛ لكي يفهم الطبيعة فهمًا أكمل.

«إن إضفاء الطابع الدنيوي secularization على مفهوم وظائف الإله في العالم مطلب أشد إلحاحًا من مطالب الفكر مثله مثل إضفاء الطابع الدنيوي على عناصر التجربة «الأخرى»[357]. وهو يُعنى بإضفاء الطابع الدنيوي على مفهوم الله أن يكون الضامن الأولي لأي قضايا فلسفية عن الله موجودًا في ارتباطه بالبناء العام للكيانات الفعلية (الواقعية) ولمبادئ التجربة، وفي تضمنه فيها. وهذا تناول وظيفي بحت للإله؛ ذلك لأن وظيفته بوصفها عاملًا متضمنًا في العالم هي التي تجعله موضوعًا للفلسفة، وقابلًا للمعرفة على حد سواء. ولا يرى هوايتهد سببًا معقولًا لقصر دراسة الله على الفلسفة الأخلاقية - على طريقة كانط، ما دام يجد استخدامًا للإله في تفسيره النظري للطبيعة. ودون الحط من شأن ما تتمخض عنه التجربة الدينية والأخلاقية للإله، فإنه يدافع أيضًا عن معالجة نظرية للإله ضد هجوم وليم جيمس، غير أن معرفة الله نظريًا تعني في نظر هوايتهد معرفته من أجل فهم الطبيعة في نسق كسمولوجي.

ويود هوايتهد في تخطيطه لمسير نظريته عن الله، أن يتجنب ثلاثة مواقف متطرفة: النزعة الباطنية اللاشخصية عن الطبيعة، وشمول الألوهية الواحدية، وما يسميه «بمفهوم الساميين للإله»[358]. وهو يدرج تحت هذه العبارة الأخيرة إله العهد القديم، وإله اللاهوت المسيحي والفقه الإسلامي (بوصفهما متميزين عن دين المسيح والقديس يوحنا). ويصف هوايتهد هذا الموقف بأنه نزعة متعالية متطرفة. تترك الإله خارج كل عقلانية ميتافيزيقية. وبالتالي لا تثبت وجوده إلا عن طريق

الدليل الوجودي (الأنطولوجي) وحده. وإله الساميين لا يمكن تعقيله، لأنه ليس مثلًا على شيء أكثر أساسيةً في الوجود، ولا يقف في علاقة اعتماد متبادل مع الكيانات الفعلية الأخري في العالم. ويجمع هوايتهد المبدأ العقلاني للسبب الكافي بمبدأ النسبية، بحيث ينبغي أن يكون إلهه مثلًا على مجموعة عامة من المبادئ، كما ينبغي أن ينخرط في العالم عن طريق الاعتماد المتبادل مع سائر الكيانات الأخرى. وهو يأخذ علو إله الساميين بمعنى أن الإله لا يرتبط ارتباطًا حقيقيًّا بالكون. وينتهي من هذا إلى أن الطريقة الوحيدة لإثبات الوجود الفعلي لهذا الإله المتعالي تتأتى من خلال الدليل الوجودي. ومن ثم فإنه يرفض العقيدة بأن الله هو العلة الأولى الخالقة للعالم. فإله هوايتهد لا يخلق العالم، ولكنه ينقذه بتقديم مثل عليا مقنعة، وهذا الموقف أقرب إلى الصانع الأفلاطوني والمحرك الأول عند أرسطو، وسورة التطور الحيوي منه إلى «الخالق» في التراث المسيحي.

ويذهب هوايتهد إلى أن نفس الشروط المطلوبة لإقامة دليل تجريبي على وجود الله، تتطلب أيضًا أن يكون تعاليه نسبيًّا خالصًا، ومؤسسًا على طريقة خاصة لتضمينه داخل الكون.

«لا يستطيع أي دليل يبدأ بالنظر إلى طبيعة العالم الفعلي أن يرتفع فوق الوجود الفعلي لهذا العالم، كل ما يستطيعه هو أن يكتشف جميع العوامل الموجودة في العالم كما نخبره، أو بعبارة أخرى، قد يكتشف هذا الدليل إلهًا باطنًا، لا إلهًا متعاليًا تمامًا. ومن الممكن التعبير عن هذه الصعوبة على النحو التالي: نستطيع أن نجد -بالنظر إلى العالم- جميع العوامل التي يتطلبها الموقف الميتافيزيقي في جملته، ولكننا لا نستطيع أن نكتشف أي شيء لا يتضمنه هذا المجموع للواقع الفعلي، ويكون في الوقت نفسه مفسرًا له»[359].

وفي هذا النص تستخدم عبارتا العالم و«مجموع الواقع الفعلي» على أنهما مترادفتان، غير أن لب المشكلة هو: هل ينبغي أن تؤخذ كلمة «العالم» أساسًا بمعنى أضيق، لا يستوعب إلا الكيانات الفعلية الخاضعة للتجربة، أو بمعنى أوسع، يشمل كل ما هو فعلي؟ فإذا كان العالم الفعلي هو المجموع الكامل للواقع الفعلي، كان الإله الفعلي بحكم تعريفه متضمنًا على «نحو ما» في العالم. غير أن الصعوبة التي يواجهها هوايتهد حين يريد البدء بهذا المعنى الأوسع هي أنها لا تحدد الطريقة التي ينتمي بها الإله إلى العالم، كل ما تفعله هو أنها تقرر أنه موجود فعلي كسائر الموجودات. هذا الاستخدام لا يستبعد خالقًا متعاليًا؛ لأنه من الممكن القول إن هذا الخالق يؤلف عن ذلك، فإن الوحدة التي تكونها علاقة العلية الخالقة تسمح بدليل بعدي مستمد من الأشياء الفعلية للتجربة. ومن الممكن أن تؤدي نقطة البداية في الأشياء الفعلية للتجربة. ومن الممكن أن تؤدي نقطة البداية في الأشياء الفعلية للتجربة إلى الوجود الفعلي لتلك الأشياء فحسب، وهي أشياء متضمنة وداخلة في العالم على نحو ما، غير أن طريقة الاستيعاب أو التضمين قد تتحول إلى طريقة الإنتاج العلي الأولي للأشياء المتناهية بواسطة خالق - متعال - محايث. وهذه قضية لا يمكن أن تحسم من البداية. وبالتالي، لا يمكن تحديد العلاقة الدقيقة بين الله والعالم بمجرد قبول المرء لنقطة البداية البعدية للدليل، وللمعنى الأوسع لمجموع الواقع الفعلي.

وقد طغت ملاحظة هوايتهد الشهيرة بأن الفلسفة الأوروبية سلسلة من الهوامش على أفلاطون، طغت هذه الملاحظة على وصفه لأرسطو- الذي لا يقل عن ذلك براعة بأنه أعظم ميتافيزيقي،

وآخر دارس نزيه لمسألة الله[360]. فمع أن هوايتهد يرفض الكسمولوجيا الأوسطية، وميتافيزيقا الجوهر، إلا أنه معجب بمنهج فيلسوف أسطاغيرا ومشكلته الرئيسة في تناوله للإله. فالمنهج هو البدء بعالم التجربة، والامتناع عن تأكيد أي شيء تناوله للإله. فالمنهج هو البدء بعالم التجربة، والامتناع عن تأكيد أي شيء عن الله لا يتطلبه الطابع لعام للأشياء الفعلية، والمشكلة البذرية في دراسة الله هي البحث عن تفسير لصيرورة الأشياء، والتدبير المنظم للكون. ومع أن هوايتهد يدرج فكرتنا عن الله ضمن الأفكار المشتقة في مذهبه، إلا أن هذا الطابع الاشتقاقي نفسه علامة واضحة على أن الوجود الفعلي للإله شيء تصل إليه بوصفه مطلوبًا بواسطة بناء الأشياء الفعلية في تجربتنا.

ويبين أشد تحليلات العالم الفعلي الزماني، تعميمًا -وجود هذه العوامل الكلية الثلاثة- على الأقل: الإبداعية Creativity والمناسبات الفردية الزمانية أو الكيانات الفعلية (الواقعية) في مرحلة التكوين، والموضوعات الأبدية[361]. وعلى الرغم من أن هوايتهد يرفض فكرة الخلق الإلهي من العدم، إلا أنه يستبقي عبارة «الإبداعية» لتدل على الاتجاه إلى الصيرورة، وإلى كون الذات علة نفسها فيما يتخذه من قرارات، وعلى ترتيب الموضوعات، ثم الفناء. فالإبداعية هي ما يكون به العالم الفعلي انتقالًا إلى الجدة، وتقدمًا مستمرًّا صوب أشكال جديدة للوجود. غير أن الابداعية ليست هي نفسها كيانًا، ومن ثم، فإنها تحتفظ بأقدامها في الواقع من خلال الموجودات الفعلية التي تجسدها. وهذه الموجودات هي الكيانات الفعلية أو المناسبات الزمانية التي تسلك فيها الإبداعية سبلها المحددة إلى الصيرورة. ولما كان هوايتهد يرفض أي نظرية عن الجوهر بوصفه صفةً، فإنه يحدد الكيان وعمليته من كل الوجوه. فالكيان الفعلي ينسب الماضي إلى نفسه، ويحقق شكله الذاتي الجزئي الخاص في الشعور والتقويم، ليفنى في نهاية الأمر، ويصبح معطى موضوعيًّا لكيان مقبل آخر. والصيرورة مسألة منظمة، وليست مجالًا للفوضى. والكيان الجزئي شيء متعين في بنائه، ويستبعد كل ضروب التحقق الأخرى. وهو يأتي إلى الوجود ويفنى في علاقة منظمة مع الكيانات الزمانية الأخرى، وهكذا يؤلف عالمًا. ولتعليل الطابع المتعين العلاقي المنظم للواقع الزماني، لا بد من وجود الموضوعات الأبدية. وهذه الموضوعات الأبدية ليست مثلًا سريةً، ولكنها الإمكانات الواقعية، والنماذج المحددة، والعلاقات المتعينة للتداخل inclusion والتخارج exclusion، ودرجات الارتباط والأهمية والقيمة التي تعرض لنا في عالم التجربة، فهي كيانات بالقوة لا بالفعل.

والانشغال الرئيس لمجموعة معينة من الكيانات الفعلية هو أن تدمج الإبداعية والموضوعات الأبدية في بعض الطرق القيمة والمثمرة من الصيرورة الفردية، التي قد يمكنها فيما بعد أن تؤدي إلى تحقيقات فعلية أكمل. وبالإضافة إلى المقومات الميتافيزيقية الثلاثة التي أشرنا إليها، يتطلب الموقف الميتافيزيقي أيضًا الحضور النشط لكيان لازماني، ولكنه فعلي، هو الله. فالإبداعية ليست بنفسها كيانًا، ولا تستطيع أن تفسر مسالك الصيرورة الفعلية التي تشمل العالم. والموضوعات الأبدية كيانات، ولكنها كيانات بالقوة، وبالتالي ليس لها وجود فعلي، أو فعالية علية. وهي لا تستطيع أن تطفو -من أي مكان- على سطح العالم الفعلي، إذ تتطلب أساسًا فعليًّا، يكون باطنًا في العملية الزمانية كلها، ومع ذلك فهو متميز عنها. ولكي نجعل مجال الإمكانات أو الموضوعات الأبدية مرتبطًا بأكمله في كل مناسبة زمانية خاصة، ينبغي أن يكون الأساس الفعلي للموضوعات

الأبدية لا زمانيًّا هو نفسه. والله هو هذا الكيان الفعلي اللازماني الذي «يستوعب» prehends، أو يربط نفسه ربطًا نشطًا- بالموضوعات الأبدية على نحو يجعلها مؤسسةً في الوجود الفعلي، ومتاحةً للتقدم الخلَّاق للكيانات الزمانية جميعًا، ويحقق اندماجها الفعلي في نظام الطبيعة.

ويطلق هوايتهد على الله اسم «مبدأ التحديد والتعين والارتباط»: أما بوصفه مبدأ التحديد، فإنه يواجه الإمكانات الأبدية في علاقتها بالوحدة، بحيث يستطيع الكيان الزماني الجزئي أن يشكل نوعه المتعين من الوجود. ووظيفة التحديد الإلهي تمكن الحادث الزماني الفردي أن يكون من هذا النوع بدلًا من ذلك، وأن يكتسب علاقة تداخل وتخارج محددة. وبذلك يتخذ شخصيته الخاصة به داخل الكون. والله هو أيضًا مبدأ التعين؛ لأنه يسهم في نمو أو تعين الكيان الزماني. وفي هذه الوظيفة، يقدم التعين التصوري الأصلي والهدف من الوجود الفعلي العيني، وعلى هذا النحو يمكنه من النمو وفقًا لوجوده الذاتي الخاص، ووفقًا لتقويمه، وغرضه. وفضلًا عن ذلك فإن الله يوحد الموضوعات الأبدية ويرتبها وفق علاقتها بهدفه النهائي الخاص. هذه العملية تضع نظامًا للارتباط والقيمة بين الصور الأبدية، وبذلك تسمح للكيانات الزمانية بأن تقوم باختيار حكيم مثمر لمسير فعلها في المستقبل. والله بوصفه مبدأً للارتباط هو المصدر الفعال لمعايير القيمة والتقدم المثالية.

«ترتبط التجربة الإنسانية نفسها صراحة بمعيار خارجي. وعلى هذا النحو يفهم الكون على أنه مشتمل على مصدر للمثل، والوجه الفعال لهذا المصدر هو الله بوصفه باطنًا في التجربة الحاضرة. ومعني الأهمية التاريخية هو حدس الكون بوصفه عمليةً باقيةً دائمًا أبدًا، لا تخفت في وحدة مثلها الربوبية. وهكذا، ثمة ارتباط جوهري بين الإله والعملية التاريخية»[362].

وعلى الرغم من أن الله لا يخلق الموضوعات الأبدية، ولا يصنع موضوعات جديدة، إلا أنه يتيح للفاعلين الزمانيين طرقًا جديدة للجمع بينها وتحقيقها في الممارسة المقبلة. والتاريخ خلَّاق وهام وحافل بالأمل بسبب الإمكانيات المثالية التي يتيحها الله للكيانات الفعلية.

ويستند استدلال هوايتهد على الله إلى نظرية الموضوعات الأبدية بصورة رئيسة. فهي تعطي وضعًا حقيقيًّا بوصفها كيانات بالقوة، متميزة عن الأشياء الزمانية؛ وذلك لأن هوايتهد يرفض الجوهر ويوحد بين الشيء الزماني وتطوره. ومع أنه يشير إشارةً نقديةً إلى رأي أرسطو في الجوهر، إلا أن النظرية الوحيدة التي يأخذها مأخذ الجد هي المفهوم الديكارتي للجوهر من حيث إنه الشيء الوحيد الذي يوجد على نحو لا يحتاج معه لوجوده - إلى شيء آخر. ويخشى هوايتهد أن يحطم تعدد مثل هذه الجواهر وحدة الكون، وأن يحول دون أي تفسيرات عقلية، اللهم إلا بالرجوع إلى النزعة الواحدية. ومن ثم فإنه ينظر إلى النموذج البنائي العام للشيء الزماني بوصفه إمكانًا موضوعيًّا يتخذ أساسه في وجود الله الفعلي اللازماني. ورغم نفوره من التقسيمات الثنائية للطبيعة، إلا أنه يستبقي تقسيمًا ثنائيًّا عقيمًا بين الكيان الزماني أو العملية الزمانية، وبين النوع العام من البناء الذي تنطوي عليه. فلو أنه سلم بأن الجانب العام قائم على الطبيعة الجوهرية للكيانات الزمانية، وبأنه يخرج إلى الوجود من خلال نشاط الفكر الإنساني، إذَنْ لما استطاع أن يجري استدلالًا مباشرًا على الله من مجرد الحاجة إلى أساس فعلي أبدي للموضوعات الأبدية.

وترتكز نظرية هوايتهد عن الطبيعة أو الطبائع الإلهية على مفهومه للمنهج الميتافيزيقي. وهو حين يعد هذا المنهج واحدًا من مناهج التعميم الوصفي، فإنه يعني حرفيًّا أنه بحث عن الملامح المولدة generic، والمقولات التي يجب أن تنتمي إلى الكيانات الفعلية جميعًا. ولما كانت ميتافيزيقا هوايتهد عبارة عن كسمولوجيا، فإنه ملتزم بالبحث عن الخصائص الشاملة المولدة generic ذات الاتجاه الواحد، الموجودة في كل مكان، وعلى المنهج الوصفي المقولي الخالص أن ينظر إلى الوجود الفعلي على أنه ذو اتجاه واحد، وأن يتناول الإله على أنه مثل على الوحدة المولدة لمبادئ الوجود الفعلي. فالإله مجرد حالة اختبار للطابع الكلي الذي تتسم به المبادئ الميتافيزيقية مفهومة على هذا النحو. «.. فلا ينبغي تناول الإله على أنه استثناء من كل المبادئ الميتافيزيقية، ولهذا فهو يستحضر لإنقاذها من الانهيار، بل هو نموذجها الرئيس»[363]. ولو لم يكن الإله نموذجًا لنفس الطبيعة التي نجدها في الكيانات الزمانية، لما وثق هوايتهد في أن تحليله لهذه الكيانات عبارة عن وصف نهائي للوقائع العينية، أو للملامح الأساسية المولدة. وهذا الموقف يشابه الدور الوظيفي للإله في المذهب العقلي الكلاسيكي تشابهًا وثيقًا.

ويعتقد هوايتهد -بعد أن يلجأ إلى التعميم من الاستبطان وإلى تحليله للموضوعات الفيزيائية والحوادث- أن كل كيان فعلي يتألف من قطب مادي (جسمي) وقطب عقلي. ومن القطب الأول تنشأ الاستيعابات prehensions الجسمية أو المشاعر الجسمية، وبهذه المشاعر يربط الكيان الفعلي نفسه ربطًا نشطًا بالكيانات الفعلية الأخرى. وبالقطب العقلي يستوعب الكيان الفعلي تصوريًّا، ويشعر بالموضوعات الأبدية كلها في وحدتها وارتباطها مرتبةً على درجات بهدفه الذاتي الخاص.

ولا حاجة بمثل هذه الاستيعابات الذهنية أو التصورية إلى النشاط الواعي؛ لأن الوعي لا ينبثق إلا من مقارنة بين الشعور الفيزيائي للفعلية العينية وبين شكل عام، أو موضوعات أبدي.

وتنتقل هذه القطبية الثنائية -الآن- انتقالًا مباشرًا إلى الله. وفيه يسمي القطب العقلي طبيعته الأولية أو الأصلية primordial nature، وقطبه الجسمي طبيعته اللاحقة consequent nature.ويميز هوايتهد طبيعةً ثالثةً في الله، هي طبيعته الذاتية superjective(364) لكي تتجاوب مع ميل الكيانات الفعلية الأخرى لأن تجعل نفسها متاحةً بوصفها معطيات موضوعيةً في شخصية فاعلي المستقبل. فإذا أخذت الطبائع الثلاث معًا: الأولية واللاحقة الذاتية، فإنها تؤلف الإله بوصفه كيانًا فعليًّا يعمل داخل الكون. ولكن، لما كان ما قيل عن الطبيعة الذاتية قليلًا جدًّا، فإن نظرية هوايتهد الأساسية تدور حول القطبية الثنائية للطبيعتين الأولية (الأصلية) واللاحقة.

ووظائف الإله التي تؤدي إلى الدليل على وجوده الفعلي ما هي إلا وجوه لطبيعته الأولية أو لقطبه العقلي. وهذه الطبيعة هي وحدة من المشاعر التصورية الخالصة، تتخذ من الموضوعات الأبدية معطيات لها. فهي تنظيم، وترتب الموضوعات الأبدية في درجات، وتكيفها؛ لكي تصل إلى الرضا الجمالي التام عن هدف الإله الذاتي الخاص، ولكي تجعلها ميسرة للكيانات الزمانية. ومع أن الله كامل، أو لامتناه، في استيعابه التصوري، إلا أنه في طبيعته الأولية خاضع لتصور ثنائي في وجوده الفعلي. أولًا فإن «مشاعره تقتصر على كونها تصوريةً، ومن ثم فإنها تفتقر إلى اكتمال

الوجود العقلي. وثانيًا، فإن المشاعر التصورية، بمعزل عن التكامل المعقد مع المشاعر الفيزيائية، خالية من الوعي في صورتها الذاتية»[365]. ولما كانت معطيات القطب العقلي موضوعات أبدية وليست وجودات فعليةً أخرى، فإن هذا القطب لا يملك إلا استيعابات تصورية وتنقصه المشاعر الفيزيائية. ويبقى الإله -في طبيعته الأولية- لا شخصيًّا، ولا شاعرًا. وهذه النتيجة يقتضيها- عند هوايتهد تعريف الوعي، على الرغم من أن كثيرًا من ألوان النشاط المخصصة للطبيعة الإلهية الأولية قد يبدو أنها تقتضي نوعًا من الحياة الواعية في أي سياق آخر غير هذا المذهب.

وتأتي المشاعر الجسمية والوعي إلى الإله عن طريق عمليات الطبيعة «اللاحقة» أو القطب الجسمي- فحسب. والإله، من هذه الناحية- متناه وفي طور التكوين. فهو يتلقى باستمرار- من خلال استيعاباته الجسمية معطيات موضوعيةً جديدةً من الموجودات الفعلية الزمانية التي تؤثر الآن فيه. ويوجد الإله باستمرار في طبيعته اللاحقة، إلى جانب الموجودات الفعلية الأخرى التي في طور التكوين. ومن هذه الموجودات ينتقي المواد ويقوم بتحويلها من أجل مشاعره الفيزيائية وفقًا لمواجهته الأبدية الخاصة لنظام منسجم للكون، يكمن فيه رضاه الاستطيقي.

يتضح الآن معنى إنقاذ الله للعالم، دون أن يكون قد خلقه من العدم. والمناسبات الزمانية تتلاشى، ولكنها وهي تفعل ذلك، تقدم المعطيات لانتقاء الإله الاستيعابي، وللاندراج في طبيعته اللاحقة. وهكذا تحقق الكيانات الفانية خلودًا موضوعيًّا، أو على الأقل تصبح الجوانب التي تحولت إلى الطبيعة الإلهية اللاحقة، خالدةً. وأيًّا كان ما يتلقاه الإله من الموجودات الفعلية الأخرى، فإنه لا يتلاشي أبدًا في الماضي، وإنما يحيا في حاضر حي حياة مستمرة دائمًا وأبدًا. وأخيرًا، ثمة مجهود متجدد يبذله الإله لاقتسام تجربته المتطورة الخاصة مع المناسبات الزمانية. ومن خلال طبيعته الذاتية superjective، يعود إلى صب أعماق جديدة من الدلالة في العالم، بحيث يمكِّن الكيانات الفعلية من اكتساب وجه جديد من الرؤية المثالية لمواجهة مستقبلها. وهذه المرحلة الأخيرة من الوظائف الإلهية يرمز إليها من الناحية الدينية بالعناية الإلهية، والحب، وعذاب الإله المشترك مع البشر.

ومن المكن توجيه عدة انتقادات محددة لهذه النظرية الخاصة بالطبيعة الإلهية. ذلك أن هوايتهد لا يلتزم من وجهة نظر الاتساق الداخلي التزامًا صارمًا ببرنامجه الذي لا يستثني فيه الله من حيث المبادئ الميتافيزيقية[366]. ومع أنه يدخل الطبائع الثلاث في الله - تمشيًا مع برنامجه- إلا أن وصفه الفعلي لهذه الطبائع يؤدي إلى اختلافات حادة بين الله والكيانات الزمانية. فالله وحده (في طبيعته الأولية) يمتلك الموضوعات الأبدية في قبضته تمام الامتلاك، وهو وحده (في طبيعته اللاحقة) الذي يستطيع أن يستوعب المعطيات الموضوعية دون أن يسمح له بالتلاشي في ماض معين، وهو وحده (في طبيعته الذاتية superjective) الذي يستطيع أن يجعل تجربته في متناول الكيانات الفعلية الأخرى دون أن يفنى هو نفسه. ومن ثم فإنه الكيان الفعلي الوحيد الذي ليس مناسبةً زمانيةً تحقق الخلود الموضوعي بوصفها عنصرًا فكريًّا في شيء آخر سواها. والله نسيج وحده، من حيث إن استيعاباته التصورية ليست معتمدةً بحال من الأحوال على المشاعر الجسمية. وعلى

الرغم من أن هناك صيرورة في طبيعته اللاحقة، إلا أن هذه الطبيعة ليست زمانيةً، بل تحولًا للزمان.

ولما لم تكن هذه الاستثناءات المقبولة شيئًا سطحيًّا، بل جوهريةً لنظريته عن الطبيعة الإلهية، فإنها تشير إلى انقطاع جزئي في مبادئ هوايتهد النظرية وهذه الانحرافات divergences لا يمكن تفسيرها في بساطة بمبدأ النسبية؛ إذ إنها لا تقتضي وجود التكيفات المتبادلة فحسب، بل الأشكال المتعارضة تعارضًا جذريًّا للوجود الفعلي. والواقع أن نضال هوايتهد للتوفيق بين الزمان والأبدية يعوقه من الداخل منهج يسمح بالوصف المقولي ولا يسمح بالاستدلال العلي. ومن ثم فإنه لا يستطيع أن يتجنب إضفاء بعض الملامح المتناهية على الإله الأبدي، وبالتالي قبول بعض الاستثناءات.

والسبب وراء قدرة هوايتهد على ملاحظة معظم هذه المتقابلات بين الإله والكيانات الفعلية الأخرى، دون تعديل دعواه بأن هناك نوعًا مولدًا واحدًا من الوجود - سبب هذا هو استخدامه لاستعارة «القطب»، بيد أن لهذه الاستعارة -كغيرها من الاستعارات- حدودًا داخليةً لا يمكن أن تمتد إلى الكائنات جميعًا دون أن تفقد دلالتها المتعينة. ولا بد أن تخضع الاستعارات -وعلى الأخص في دراسة ميتافيزيقية عن الله- لاختبارات صارمة من الحمل السلبي والتمثيلي. ولا وجود لتدليل استعاري يكون برهانيًّا محكمًا، ويرغمنا على استنتاج أن القطبين الجسمي والعقلي موجودان حتمًا في الإله بوصفه كيانًا فعليًّا.

ويحقق هوايتهد -فضلًا عن ذلك- في ملاحظة أن نظرية القطبين قابلة للنقد، لا من وجهة نظر تتحيز إلى جانب دون جانب أو من وجهة نظر واحدية القطب monopolar فحسب، بل من وجهة نظر تناول لاقطبي nonpolar متعمد للإله. وقد احتج جون ديوي ذات مرة على منهج تفسير الطبيعة برمتها خلال استقطاب خارجي extrapolation لوصف استنباطي للقطبين الجسمي والعقلي في الإنسان. وعملية هوايتهد في بناء تفسيره للتركيب الإنساني على نموذج يصلح لجميع الكيانات الفعلية غير مضمونة في دراسته للإله، مثلما هي غير مضمونة في دراسة الطبيعة. وفي عالم من العلل المتماثلة، لا تحتاج صحة وصف المرء للأشياء المتناهية إلى الاعتماد على حقن كل عناصرها في الطبيعة الإنسانية. وما دام التناول اللاقطبي للإله لا يحتاج إلى افتراض أن الاستقطاب، أو أي سمة مولدة أخرى للأشياء المتناهية - ينبغي أن تكون موجودةً بصورة شاملة كلية بين الكائنات جميعًا، فإن من الممكن أن تبدأ من التحليل العلي للكيانات المتناهية، ومع ذلك يمكن أن تستنتج الوجود الفعلي اللامتناهي للإله.

وثمت ملاحظة أخيرة تتعلق بنوع الاتحاد الذي يمكن أن يقوم بين الإنسان وإله هواتيهد[367]. وهذه مسألة هامة بالنسبة لهوايتهد نفسه، إذ ينتقد أرسطو لأنه لم يقدم لنا إلهًا صالحًا للأغراض الدينية، ولأنه (أي هوايتهد) ينظر إلى تطبيق هذه النظرية على المجال الديني بوصفه واحدًا من اختباراتها التي لا غنى عنها. والحق أن طبيعة الله الأولية اللاشخصية اللاشاعرة، الناقصة في وجودها الفعلي، لا توفر التربة التي يمكن أن تقوم عليها رابطة دينية بين الله والإنسان. أما فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية اللاحقة، فإنها تشتمل على معطيات مأخوذة من الكيانات الفعلية التي تلاشت

واستحالت شيئًا موضوعيًّا بالنسبة لها. والشروط اللازمة لمثل هذا الاستيعاب لا تسمح بقيام علاقة بين الله والشخص الإنساني الحي. وحتى الشخص الإنساني الكامل ليس هو الذي يصبح خالدًا في الله، وإنما تلك الجوانب المختارة التي يمكن أن تتسامى في التجربة الإلهية الجمالية هي وحدها التي تصبح خالدةً. والتواصل والتسامي transmutation علاقتان غير متماثلتين. ولعل أصلح المواضع للالتقاء الشخصي بين الله والإنسان هو ما يتم في حدود طبيعة الإله الذاتية. ويتحدث هوايتهد حديثًا شديد التأثر عن الاهتمام المحب الذي يضمره الرفيق الإلهي، والمشارك في العذاب cosufferer. ومهما يكمن من أمر، فمن الصعب، في المصطلح المذهبي -أن نرى كيف يجعل بحث الإله عن رضاه الجمالي الخاص- كيف يجعله هذا البحث خيرًا. ويستخدم هوايتهد لغة «التجسيد» ولكن دون التسليم بخالق باطن- متعال، أو بنظرية الإله- الإنسان. ونظرية القطبين تتراخى عند النقطة التي يمكن أن يوضع فيها السؤال عما إذا كان الإله خيِّرًا وشخصيًّا، ومرتبطًا بالإنسان ارتباطًا شخصيًّا، أم لا؟!

ويبدو أن هناك دافعين رئيسين وراء حركة مذهب التناهي، بغض النظر عن التأثير الذي أحدثته الفلسفات السابقة: النزعة الطبيعية، والنزعة الإنسانية. فالنزعة الطبيعية ترى أن نظرية الله ينبغي أن تتفق مع ما نعرفه عن عالم تجربتنا. فلقد كانت الرسالة الواضحة التي حملتها العلوم المختلفة خلال القرن الماضي هي أن الطبيعة خاضعة للتطور على مستويات مختلفة وإيقاعات متعددة. وهذا معناه في نظر فلاسفة التناهي أن الطابع الكلي الذي يتسم به التغير المستمر ينبغي أن يوضع طيلة مدة الأشياء الواقعية ومداها. ولا وجود لخلق من العدم، ببداية أولى للزمان، كما لا يمكن استثناء الإله من سيطرة الصيرورة الكلية. وكان مل وجيمس وهوايتهد متفقين على إنكار أن الإله هو العلة الخالقة للعالم بمعنى محدد: قد يكون منظمها ومرتبها، ولكنه لا يعطيها فعلًا وجوديًّا ولا يعطيها سائر مبادئ الوجود الأخرى. واتفقوا أيضًا على وجود شيء من التغيير والصراع يعتمل في الطبيعة الإلهية، وأن كان هذا التركيز على هذه العملية في الإله قد أصبح أكثر صراحةً عند جيمس وهوايتهد، اللذين لا يعدان مفهوم الإله شيئًا موقوتًا.

وقد تركز الانشغال الإنساني والأخلاقي المؤديان إلى مذهب التناهي حول مشكلة الألم والشر. وكان مجرد ذكر وجود الشر -بالنسبة ل مل وجيمس- يبدو حجةً قويةً بما فيه الكفاية ضد القدرة الإلهية الشاملة. ويعد هوايتهد هذا الموقف مسرفًا في إيثار السهولة، ولكنه يعترف بأن الشر يشهد على الأقل بعامل التطور في طبيعة الإله اللاحقة، وإلى حصره الذاتي على الانتصار التدريجي لهدفه المثالي. وثمة دافع إنساني آخر هو استخدام معيار برجماتي لتحديد ما إذا كان الله متناهيًا ومتطورًا أم لا. وهنا أيضًا يتفق مل وجيمس اتفاقًا جوهريًّا على أن المنبه stimulus الأخلاقي المستمد من النظر إلى الله بوصفه مناضلًا تحت ظروف محددة - أساس كاف لتأكيد تناهي الإله وتطوره. أما حجة مل القائلة بأننا نستطيع في نهاية الأمر الاستغناء حتى عن هذا النوع من الإله، في سبيل تكريس تام للإنسانية - فقد عارضها جيمس بغريزته، ولكن على غير أساس فلسفي. على حين قدم هوايتهد الأسس المذهبية اللازمة لاستبقاء الإله بصفة دائمة، وعندما فعل ذلك، كان عليه إحياء المعالجة النظرية للإله ضد هجمات وليم جيمس على فلسفة الله. وكان إحياؤه هذا للمذهب النظري عن الإله، محدودًا من الداخل؛ نتيجةً لنظرته إلى الميتافيزيقا بوصفها معادلةً للكسمولوجيا

من حيث هي فلسفة نظرية. وكان من المحتم أن تؤدي المضامين المنهجية لهذا الرأي في الدراسة النظرية للإله إلى الموقف القائل بأن الإله محددو وفي حالة تطور مستمر.

ولقد لفت فلاسفة المتناهي -من أمثال جيمس وهوايتهد- الانتباه إلى وجه هام من مشكلة الله، وأعني بهذا الوجه هو: كيف يبدي الفرد تصديقه بالله، وكيف يستطيع أن يقنع الآخرين بالتسليم بحقيقة الله. وسواء أسمينا الفعل الذي يصل به فرد معين إلى الله أملًا متخيلًا، أو اعتقادًا عمليًّا، أو استدلالًا ميتافيزيقيًّا، فسوف تبقى هناك دائمًا صعوبة إقناع الأفراد الآخرين باعتناق إيمان مماثل بالله. ووراء ما تتمتع به الحجج الألوهية من وزن باطني يكمن جانب آخر هو إدراك ما فيها من قوة، ونقل ما تتصف به من إفحام إلى العقول الأخرى. ولكن، هل ينبغي أن نفعل ذلك بالإهابة في المقام الأول بالميول العاطفية، أو بالحاجات العملية، أو بالتجربة الدينية، أو المبادئ الميتافيزيقية؟ وأصحاب مذهب التناهي يعترفون بالجانب الاجتماعي من دراسة الله، أعني المسؤولية التي يحملها الفرد الألوهي المفكر نحو إخوانه من البشر، ولا سيما أن معظم المعتنقين لهذا المذهب يطلبون أن يكون الإله، شخصيًّا، خيِّرًا، ومهتمًّا بعلاقات الإنسان الشخصية معه. ويرى وليم جيمس أن هناك مشكلة خاصة ينطوي عليها ربط الاستدلالات الفلسفية بوسائلنا العادية للوصول إلى الإيمان بالله. ونحن نتناول هذه المشكلة عادةً على أنها مسألةٌ أخلاقيةٌ أكثر منها مسألةً نظريةً خالصةً. وفي مقارنتنا بين القيم الأخلاقية، «لا ينبغي أن نستشير العلم، بل علينا أن نستشير ما أسماه بسكال قلبنا»[368].

وعلى هذا، قد يكون من المستحسن بصدد هذه القضية، أن نفحص خطًّا من المفكرين المحدثين الذين دارت آراؤهم عن الله حول تجاوب الفرد ووسائل الإفصاح عن هذا التجارب.

* * *

الفصل العاشر
سبيل القلب إلى الله

يستهدف هذا الفصل إبراز ما أسهم به ثلاثة رجال هم: بسكال، وكيركجورد، ونيومان، فهؤلاء وإن كانوا لا ينتمون إلى التيار الرئس للفلسفة الحديثة، إلا أنهم قد أثروا في مجراه من نقطة التماس تأثيرًا ملحوظًا. وليس فيهم فيلسوف واحد يستحق هذا اللقب على سبيل الاحتراف أو الاقتصار على الفلسفة، ومع ذلك فقد عالج كل منهم موضوعات فلسفيةً هامةً تتصل اتصالًا مباشرًا بدراسة الله. أما بسكال فيخوض هذه المناقشة مزودًا بجهاز العالم المتمرس، ويدخلها كيركجورد مسلحًا بمواهب الأديب الصنَّاع، ويقتحمها نيومان بخلفية رجل اللاهوت. وعلى الرغم من هذا التفاوت الواسع بينهم، في التدريب العقلي والوسط التاريخي، فإنه من الممكن تصنيفهم معًا بوصفهم مفكرين دينيين شخصيين، يرون أن مشكلة الله تدور حول علاقة العقل الفردي بالإله الشخصي. وبهذا المعنى، يمثلون امتدادًا للتراث الأوغسطيني في العالم الحديث.

ويعبر كل مفكر من هؤلاء الثلاثة عن ارتباطه باتخاذ موقف نقدي من لحظة رئيسة في البحث الفلسفي الحديث عن الله. فبسكال يضع نصب عينيه دائمًا الحالة العقلية التي كان عليها المفكر الحر في القرن السابع عشر، ذلك المفكر الذي أحس بصدمة النقد المتشكك، ولم يقتنع في الوقت نفسه بالبناء الديكارتي لمذهب الألوهية. أما تحليل كيركجورد النقدي فقد أثاره إخضاع هيجل للإله وللفرد الإنساني لمذهب الفكر المطلق. وفي حالة نيومان، تقدمت بالتحدي القوى المتبقية من عقلانية عصر التنوير، والاتجاهات الجديدة للنزعة الطبيعية العلمية في القرن التاسع عشر.

وحين ننظر إلى هذه الجهود مجتمعةً، نستطيع أن نلحظ بينها نموذجًا مشتركًا. فثمة انتقال ملحوظ من الطبيعة إلى الإنسان، انتقال يقدم لنا نقطة الانطلاق الرئسة في البحث عن الله. ويرجع هذا الانتقال من التركيز على نقطة انطلاق لا شخصية إلى التركيز على نقطة انطلاق شخصية إلى عدة عوامل. فهؤلاء المفكرون الثلاثة مقتنعون بأن التناول المنهجي العادي يتجاهل مشكلة تصديق العقل الفردي، وفي هذه النقطة بالذات يلتقي البحث الفلسفي عن الله باختباره الحاسم، ويجني ثمرته الحقة. ومن ثم فإنهم يرعون انتباهًا خاصًّا لتفسير الموقف الإنساني، وللمعطيات الوجودية ذات الدلالة الخاصة لاعتراف الإنسان بالله. وهم أرهف إحساسًا عن المستوى العادي- بالصعوبات التي يواجهها العقل الفردي، ولا سيما بتأثير العادة والعواطف والإرادة في فعل التصديق العقلي بالله. ومن هنا كان إصرارهم على الحاجة إلى التأثير في القلب، وكذلك على العقل، إذا كان لا بد لمذهب الألوهية أن يكون عقيدة حقيقية فعالة. واهتمامهم المتعاطف منصب على الفرد العادي الذي غالبًا ما تهمل مشكلاته في المؤلفات الفلسفية المتخصصة. وثمة سبب آخر لتركيزهم على الموقف الإنساني والعوامل الشخصية هو هدفهم المشترك من الوصول إلى الله بوصفه الحقيقة الخيرة

العادلة الشخصية التي تؤلف الحد النهائي للتناول الديني. وإنه لإله الارتباط الديني الشخصي ذلك الذي يسعون إلى جعله في علاقة مع الإنسان، ومع حركة العقل والقلب مجتمعين.

وبسكال وكيركجورد ونيومان، مفكرون مسيحيون، مدافعون عن الدين المسيحي، يحافظون على إيمانهم الديني متصلًا اتصالًا وثيقًا ببحوثهم الفلسفية جميعًا.

غير أن هذا التأثير لا يضمن اتفاقهم المشترك على القضايا الرئسة بصورة تلقائية، وذلك لأن آراءهم عن المسيحية لا تتفق من كل الوجوه. ومع أنهم يسلمون جميعًا بالتجسيد بمعناه الأرثوذكسي، إلا أنهم لا يتخذون نفس الموقف من العلاقة بين الإيمان والعقل. وتتحدد مفهومات كل منهم عن العقل -في شرط منها- بالمناخ الخاص الذي عاش فيه كل منهم. كما تقوم اختلافاتهم أيضًا على أسس لاهوتية، ويمكن أن تكون تذكيرًا بأن اعتناق الإيمان المسيحي قد يسمح بتفاوت واسع بين الآراء بصدد ما يمكن إثباته عن الله وما لا يمكن إثباته بالوسائل الفلسفية.

والغالبية العظمى من الفلاسفة المحدثين إما أنهم احتذوا حذو بروتو وبيكون وديكارت في فرضهم حجرًا صحيًّا حول الإيمان المسيحي وعزله رسميًّا عن أي مذهب فلسفي في الألوهية، وإما أنهم ارتضوا توحيد هيجل الديالكتيكي بين المسيحية ومرحلة معينة من التدليل الفلسفي عن الله. بيد أن المفكرين الذين نتعرض لهم الآن قد تحدوا الاختيار بين هذا الموقف وذاك تحديًا شديدًا، وأوضحوا بدلًا من ذلك الطرائق المتعددة لارتباط موقف الفرد الديني واللاهوتي من تقويمه للسبل الفلسفية المتباينة المؤدية إلى الله، أو إلى الابتعاد عنه.

كما نشير أيضًا إشارةً عابرةً -في هذا الفصل- إلى المواقف الوجودية من الله، فثمة انقسام حاد ها هنا بين الأشكال الملحدة والمؤمنة من الوجودية. وأيًّا كان الأمر، فإنها جميعًا تضع مشكلة الله على نحو يؤكد دلالتها للفرد وحريته وعلاقاته العينية بالعالم وبالمجتمع الأخلاقي الإنساني. وبهذا تعد الوجودية ملتقى للطرق، إذ تحمل مذهب ألوهية القلب على الاتصال، وعلى تبادل الحوار، مع الاتجاهات التي تؤدي إلى الإلحاد في العالم المعاصر.

(1)
بسكال والإله المحتجب

طائفة من العقبات الكؤود تحول دون تكوين تقدير عادل لعقلية بليز بسكال (1623- 1662). ففي سن التاسعة والثلاثين كان قد وضع مجموعة كبيرة من البحوث عن مشكلات رياضية وفيزيائية، وعن النزاع اللاهوتي، وعن المسائل الفلسفية- الدينية. وهو لم يعرض آراءه في هذا الميدان الأخير عرضًا منهجيًّا قط، بل نثرها في عدد من المقالات التي تدور حول موضوعات علمية، وفي مراسلات واسعة النطاق، وفي مجموعة من الشذرات تحت عنوان «خواطر». وقد قام ناشرون متعاقبون بإعادة تنظيم هذا العمل الذي لم يتم، محاولين إيجاد إطار منظم يجمع هذه «الخواطر» بعضها إلى البعض الآخر. ولم ينجح الباحثون في تحديد خطة بسكال العامة إلا في الربع الماضي من هذا القرن، غير أن أشد التنقيحات أمانةً قد ظلت مجرد تقريبات لنظامه المفصل[369]. ومهما يكن من أمر، فإن تلك المواد لم تتلق قط من مؤلفها تلك المراجعة الأخيرة التي تضمن لنا النفاذ النهائي إلى وجهة نظره الناضجة.

ومن الواضح -على الأقل- أن معظم تلك الشذرات قد قُصد منها أن تكون «دفاعًا عن المسيحية» موجهًا إلى المتحررين الفرنسيين الذين كان بسكال على صلة وثيقة بهم دائمًا. ومع ذلك فإنه لم يتخذ قرارًا نهائيًّا فيما يتعلق بالقالب الأدبي الذي ينبغي استخدامه، وإنما أخذ يجرب القوالب المختلفة من رسائل، وأحاديث، ومحاورات، وحكم مأثورة. وكثير من الفقرات التي أُخذت فيما مضى على أنها تعبيرات مباشرة عن رأيه، يُنظر إليها الآن على أنها ارتيادات -من الداخل- لمواقف أصدقائه من الشكاك والرواقيين والمتحريين. ومن العقبات الأخرى الحائلة دون تفسير ثابت لفكره ذلك الطابع المراوغ لموقفه اللاهوتي. فمسألة تسليمه للكنيسة الكاثوليكية وهو على فراش الموت لا يتفق في شيء مع التزامه الشديد باللاهوت الجانسيني Jansenist خلال أعوامه النشطة. ويبدو أن نزعته الجانسينية كانت في بعض الأحيان أشد صرامةً من نزعة زعماء «أور-روايال»: «آرنو» و«نيكول». ولكنه كان يجنح سرًّا في مناسبات أخرى إلى الكاثوليكية، وينتقد المتمسكين بالجانسينية. وكان من العسير على أي إنسان أن يضع حدودًا فاصلةً -في أثناء حياته- بين المسائل اللاهوتية الرئيسة، وهذا الغموض الأساسي قد أثر في كثير من ملاحظاته عن معرفتنا بالله.

وعلى الرغم من قيام هذه الصعوبات، يمكننا أن نؤكد الملامح الرئيسة لتناول بسكال للإله في شيء من الاطمئنان. وبسكال هو نفسه الذي وضع المبدأ التفسيري القائل بأن النظام الصحيح هو أن ندخل في المناقشة كل الانحرافات الطبيعية التي قد تمليها مصالح الأفراد الجزئيين، وأن نضع نصب أعيننا في الوقت نفسه الهدف الأخير من البحث كله. ولقد كان الأفراد الذين وجه إليهم «الدفاع» مفكرين أحرارًا -كصديقيه: ميريه méré وميتون Miton - وأعضاء أذكياء في المجتمع الباريسي، ولكنهم لا يعبؤون بالدين. وكان غرضه الكامن وراء المناقشة هو اجتذابهم إلى

حظيرة الدين المسيحي[370]. وكانت «خواطره» جميعًا متشبعة بنظرة أولئك الذين يتحدث إليهم، وبالرغبة في تحويل عقولهم وقلوبهم إلى المسيحية في نهاية المطاف. وكان مقتنعًا أيضًا بأن من الواجب انتزاع العقول اللامبالية من ركودها فيما يتعلق بالقضايا النهائية، ومن ثم، فقد انتهج استراتيجية محددة في عرض آرائه عرضًا متطرفًا يحفل بالمفارقات. وهذه الظروف جميعًا قد آثرت في مضمون أفكاره وصورتها، ولهذا ينبغي أن نتذكرها دائمًا في تحديد مقصد أفكاره وقيمتها بالنسبة إلينا.

ثمة موضوعات رئيسة ثلاثة في معالجة بسكال للإله. يتألف الموضوع الأول من دراسة مركزة للأدلة على وجود الله الشائعة في القرن السابع عشر. ويبين بسكال ما تنطوي عليه من قصور، وبهذا يمهد الطريق لموضوعه الثاني وهو تحليل لعظمة الإنسان وشقائه، وكذلك عجز الفلسفات المختلفة عن تفسير هذه الثنائية، وأخيرًا، يعرض حجة «الرهان» المزعومة، وبهذا يحمل قراءه إلى نقطة الاعتقاد الفعلي في الرسالة المسيحية. ويرى بسكال -في تقديمه لهدفه العملي- أن احترام الترتيب الصحيح لهذه القضايا، لا يقل أهمية عن الترتيب الذي وضعه ديكارت في بناء منزله الخاص بالحكمة الإنسانية.

(1) وأدلة وجود الله التي ينتقدها بسكال مستمدة أساسًا من الفلسفة الديكارتية ومن المراجع المتداولة في الدفاع عن الدين المسيحي. وهناك ثلاث قضايا تلخص موقفه من مثل هذه الأدلة:

«الأدلة الميتافيزيقية على وجود الله بعيدة عن نطاق العقل الإنساني، بحيث لا يستطيع إدراكها.. وحتى لو أنها كانت نافعة للبعض، فلن يكون ذلك النفع إلا خلال لحظة البرهان فحسب، ولن تمضي ساعة حتى يخشى الناس أن يكونوا قد وقعوا في الخطأ... وإله المسيحيين ليس هو الإله الذي خلق الحقائق الرياضية ونظام العناصر فحسب، فهذا هو إله الوثنيين والأبيقوريين. والباحثون عن الله بمعزل عن السيد المسيح، والذين لا يتجاوزون الطبيعة، إما أن يخفقوا في العثور على نور كاف، أو أن يتوصلوا إلى العثور على وسيلة لمعرفة الله وخدمته دون وسيط، وهكذا يقعون إما في الإلحاد أو في المذهب التأليهي deism. وهما أمران تستنكرهما المسيحية على حد سواء»[371].

أما فيما يتعلق بحجج ديكارت والإسكلائيين الميتافيزيقية، فيلاحظ بسكال أنه ليس في الإمكان متابعتها دون تدريب خاص، ومن ثم، فإنها غريبة على طرائقنا العادية في التدليل. وحتى حين تُفهم، فإن قوتها البرهانية خليقة بأن تنزلق من قبضتنا حالما نكمل المسار المعقد جدًّا للتدليل، بحيث تخفق في إعطائنا اليقين المألوف عن وجود الله. ومثل هذه الأدلة تخفق في التجاوب مع الظروف الفعلية التي يكتسب فيها الرجال عادة معتقداتهم الدائمة. وبتالي فإنها غير مجدية من الناحية النفسية، وخاصة في مجال الدفاع العملي.

وفي القضية الثانية التي أوردناها، يقدم بسكال بعض الأسباب الموضوعية لرفضه متابعة النمط المألوف من الاستدلال. وكان أبوه قد قدمه في أثناء صباه إلى حلقة الأب مرسين الذي كان يستخلص الحجج الألوهية من الحقائق الرياضية والظواهر الطبيعية، وأحس بسكال بميل معين نحو الاستدلالات الأوغسطينية واستدلالات الأب مرسين المستمدة من الحقائق الثابتة في الرياضة

على عقل باق أبدي، ولكنه لم يستخدم هذه الاستدلالات استخدامًا شخصيًّا؛ إذ كان يبدو أنها لا تؤدي إلا إلى رياضي إلهي، أو ربما إلى محاسب كوني، يتصف باللاشخصية وعدم التجاوب كالآلة الحاسبة التي اخترعها بسكال نفسه. وكان له اعتراض مماثل على الاستدلال الفيزيائي الذي استدل به جاسندي والأبيقوريون الجدد على الله بوصفه منظم العناصر. وقد يصل المفكر الحر حين يبدأ من تركيب الأشياء المادية إلى الله بوصفه منظمًا للكون، ولكنه لن يصل بالضرورة إليه بوصفه إله الحب الخلاق اللامتناهي، وهذا هو الحد الصحيح للعلاقة الدينية. فالأدلة القائمة على فلسفة الطبيعة لا تؤدي مباشرةً إلى الإله الحي بوصفه الحقيقة الشخصية الموجودة، وإنما إلى محرك ضروري. وخشي بسكال أن يقنع أصدقاؤه المفكرون الأحرار بمحرك لاشخصي، وبذلك يرفضون اتخاذ الخطوة الإضافية إلى الإله الشخصي المتعالي، إله العبادة الدينية. وينبثق التضاد الشهير الذي وضعه بين إله الفلاسفة والمدرسيين وبين إله إبراهيم وإسحق ويعقوب من إدراكه لما في الأدلة القائمة على وصف فيزيائي للطبيعة من نقص، وكذلك من تطلعه إلى طريق إلى الله يؤدي إلى حقيقة وجوده الشخصي المتعالي.

ويرى بسكال أن كثيرًا من الحجج الفيزيائية تعاني من قصور إضافي في حالة ما إذا لم يكن المفكر الحر مجرد شخص غير مكترث، بل ملحدًا مقتنعًا بإلحاده، ومدربًا تدريبًا علميًّا. إذ يستطيع العقل العدواني أن يلمس في يسر الأساس الاستقرائي الضعيف لإهابة قائمة على نفور الطبيعة من الخلاء مثلًا، أو على رغبتها في تحقيق نظام خارجي للأشياء. وكانت التجارب التي أجراها بسكال على ضغط الهواء قد جعلته يستريب في أي لغة تعبر عن حيوية المادة، وتعزو إلى الطبيعة صفات مشابهة لانفعالات النفور والرغبة[372]. ولم يكن ممن يلجأون مثل ليبنتس -على نحو مجرد- إلى الملاء، أو إلى سلسلة الوجود العظمى، أو يستبعد ما أسماه السير توماس براون Sir Thomas Browne التقسيمات الفارغة، وعجائب الطبيعة التي قد تملؤها. كما أقنعته تجربته مع العقل الملحد بأن البينة القائمة على التصميم design ليست جليةً جلاءً تامًّا لكل إنسان. وقد تشهد حركات الكواكب والطيور في الهواء على ذكاء الإله وعنايته في نظر إنسان يؤمن فعلًا بوجوده، ولكنها عاجزة في حد ذاتها عن إزالة الإنكار الأساسي لوجود الله. وفضلًا عن ذلك فإن ما يجعل الملحد «متصلبًا» في إلحاده ليس ضعف الشواهد الموجودة في العالم المنظور، بل قرارًا اتخذته الإرادة والعواطف، والعيب الرئيس في مذهب للألوهية مبني على الاعتبارات الرياضية والفيزيائية وحدها، هو أنه لا يلتفت إلى المشكلات والدوافع الإنسانية التي تشكل في نهاية الأمر موقف الإنسان من الله.

ونقد بسكال -حتى هذه النقطة- فلسفي ونفسي في أساسه، ولكنَّ هناك أيضًا تيارًا لاهوتيًّا تحتانيًّا في انتقاداته. ولكي نقدر تعاليمه المعقدة الفريدة نوعًا ما حق التقدير، علينا أن نلاحظ أولًا تسليمه الأساسي «بأننا نستطيع حقًّا أن نعرف الله دون أن نعرف شقاءنا.. فحجاب الطبيعة الذي يحجب الإله قد نفذ منه كثير من الكفرة الذين تعرفوا على إله غير منظور -كما يقول القديس بولس- من خلال الطبيعة المنظورة»[373]. وبسكال لا يدرك الإمكانية الباطنة لمعرفة طبيعية بالإله، أو تحققها الفعلي عند أولئك الذين لا يؤمنون بالمسيحية. ولكنه في تجنبه لنزعة إيمانية صارمة، لا يستخدم قط هو نفسه الأدلة الميتافيزيقية، كما لا يحلل بالتفصيل كيفية الحصول على معرفة بالله.

ونادرًا ما يذكر هذه المعرفة دون أن يضيف كلمة تحذير من الأخطار الأخلاقية والدينية المصاحبة. وبدلًا من استحسان مثل هذه المعرفة لأنها تزودنا بأساس متين لحياة النعمة الإلهية. يتناولها دائمًا بوصفها عقبةً في سبيل تلقي الإيمان.

وثمة اعتباران رئيسان يدفعان إلى ما يمكن أن يُسمَّى -دون مجانبة للحق- بنفور بسكال من مذهب الألوهية الطبيعي. الاعتبار الأول: انشغاله بالدفاع عن الدين، وهو ما يمنعه عن تقديم المعرفة النظرية عن الله بوصفها خبرًا عقليًّا في حد ذاته. وهو وأن كان لا ينكر وجود مثل هذه المعرفة، إلا أنه لا يرى ما تنطوي عليه من قيمة بوصفها كمالًا من كمالات الإنسان. فهو يترجمها على الفور إلى موقف عملي، موحدًا بينها وبين موقف أولئك المفكرين الأحرار الذين يقبلون الله والأخلاقية الطبيعية، ولكنهم لا يسلمون بالوحي المسيحي. ومذهب الألوهية الطبيعي -من منظوره العملي البحت- ما هو إلا بديل تأهيلي عن الإيمان المسيحي وحياة الفضائل الفائقة على الطبيعة. ومن ثم فإنه يُفضي إلى أصدقائه من المفكرين الأحرار -على سبيل استخدام الصدمة- بأن المسيحيين يستبشعون المذهب التأليهي استبشاعًا يكاد يجعله مساويًا للإلحاد. ومن الأمور الدالة، أنه يستخدم كلمة «يكاد»، ولكن يرفض استخلاص كل ما فيها من المعنى.

والاعتبار الثاني لنفوره سبب لاهوتي خاص: ذلك السبب هو النظرية الجانسينية عن الفساد الباطني للطبيعة الإنسانية عقب الخطيئة الأصلية والتعارض المترتب على ذلك بين النعمة وبين عملياتنا الطبيعية التي يقوم بها العقل والإرادة[374]. ولم يكن بسكال ملتزمًا تامًّا بهذه النظرية، ولكنها أدت به إلى الحكم على معرفتنا بالله في حدود ما إذا كانت تُفضي، أو لا تُفضي إلى حب لله فائق على الطبيعة. ذلك أن سقطة الإنسان لم تحطم قدرته على حب الله، ولكنها انتزعت حبه الفعلي لله، وحولت كل عمليات الحب إلى الذات على هيئة عبادة وثنية. وارتبط الغرور بكل إنجازات الإنسان الساقط -كما لاحظ كالفن وجانسن أيضًا- دون استثناء معرفته بالله. لهذه المعرفة الأخيرة لا تقوده إلا إلى الإعجاب بجرأته العقلية ونسيان خطيئته وحاجته إلى التكفير. وهكذا يستنتج بسكال على نحو أولي a priori أن مذهب الألوهية الطبيعي يتمخض دائمًا عن وثنية يركبها الغرور، ويسد الطريق دون المسيحية.

ونتيجةً لهذا الاستدلال اللاهوتي المجرد، يدمج بسكال الآن مسألتي معرفة الله، ومعرفته بطريقة مستقيمة أخلاقيًّا، ودينية خلاصية. وهذا واضح في ملاحظته القائلة «بأننا لا نستطيع أن نعرف الله حقًّا إلا إذا عرفنا خطيئتنا.. ومن دون الوسيط الضروري (الذي هو المسيح) الذي بشر به والذي جاء، يستحيل إثبات الله»[375]. نحن «نعرف الله حقًّا» حين نكتسب معرفة جديرة بالمسيح بوصفه فادينا من الخطيئة- وهذا نمط من المعرفة أدرك القديس أوغسطين أنه لا يأتي من الإحسان والمحبة الفائقة على الطبيعة. وبسكال لا يقيس مذهب الألوهية هنا بأي معيار طبيعي ميتافيزيقي، بل بمعيار الإيمان المسيحي والمحبة المسيحية. وربما كان هذا هو السبب الذي جعل نقده لديكارت على أساس أنه لا يطلب الله إلا لكي يعطي الدفعة الأولى للنسق الميكانيكي- نقدًا ساخرًا مريرًا، وإن أوقعه في الخطأ، ذلك أن الحاجة العميقة المستمرة إلى الله في الفلسفة الديكارتية عن الطبيعة تفوت فطنة بسكال، والنزعة الوظيفية التي تشغله ليست هي فهم الطبيعة، وإنما حث الإنسان على

حياة النعمة. وهكذا تنزلق كل من وظيفية ديكارت الفلسفية ووظيفية بسكال اللاهوتية أحدهما إلى جوار الأخرى دون أن يتصلا اتصالًا سليمًا، ودون حل مشكلة تطوير مذهب فلسفي للألوهية لمجرد أن يكون لكل منهما معيار لمعرفة دقيقة عن الله.

ومع ذلك، فثمة موضوع متواتر في بسكال يمدنا بإجابة غير مباشرة على الأقل على مذهب الألوهية الوظيفي عند العقلانيين المعاصرين، وعلى مذهب الشك. فهو يستشهد باستمرار بعبارة العهد القديم «حقًّا، أنت إله محتجب يا إله إسرائيل المخلص»[376]. فالله لا يتجلى لنا في الطبيعة والحياة الإنسانية تجليًا تامًّا، كما أنه لا يتركنا في ظلام تام عن حقيقته. والحضرة الإلهية ليست ظاهرةً ظهورًا يكفي لاستخدام الإله بوصفه مبدأً استنباطيًّا في نظرة عقلانية عن الطبيعة، أو لتأييد الحجج اليسيرة القائمة على التصميم في الطبيعة. ومع ذلك، ليس غياب الله تامًّا بما يكفي لتبرير الإنكار الإلحادي، أو التعليق الشكي للحكم فيما يتعلق بحقيقته. وما نواجهه ليس غيابًا تامًّا أو حضورًا ظاهرًا، بل هو حضور إله محتجب.

وبدلًا من تحليل هذا الموقف تحليلًا ميتافيزيقيًّا، واقتراح نوع الاستدلال الفلسفي الذي يمكن أن نقيم عليه شيئًا عن هذا الإله المحتجب -كما فعل القديس توما الأكويني- بدلًا من أن يفعل بسكال ذلك، يلجأ إلى تفسير أخلاقي ديني فحسب، فيلاحظ أن «الكياروسكورو» (فن التظليل)(377) ليس منتصف ليل نيأس فيه تمام اليأس من العثور على الله؛ لأننا قد نتوقف في هذه الحالة أيضًا عن البحث عن وسيط. ومع ذلك، ليس وجود الله واضحًا وفي متناول قوانا الطبيعية بحيث يصبح الإيمان والمحبة أمرين لا لزوم لهما. فالإله يحتجب عنا -من وجهة النظر اللاهوتية- في حالة شقائنا، الناجم عن الخطيئة، وهو يتجلى لنا في حالة عظمتنا، أو في حياة النعمة؛ لأن طبيعتنا الأصلية ليست غير جديرة بالاتحاد معه عن طريق فعل الفداء الذي قام به السيد المسيح. وهكذا يناظر العلاقة الديالكتيكية بين حضور الله وغيابه توتر ديالكتيكي داخل الإنسان بين شقائه وعظمته.

(2) ولعل أشهر جزء في فكر بسكال هو ذلك الجزء الذي يصف فيه «وضع الإنسان الفعلي»، فهو يقدم ما يمكن أن نسميه اليوم تفسيرًا وجوديًّا للموقف الإنساني، ولكنه لا يؤلف أنثروبولوجيا فلسفيةً كغاية في ذاتها، إذ تظل دراسته للإنسان داخل سياق الدفاع عن الدين، كما أنها تستهدف توجيه الفرد نحو الله. وقصارى القول، إن هدفه هو أن يبين أن الإنسان بلا إله يكون مفارقةً تعسةً لا تحتمل بالنسبة لنفسه، وأنه لا يكون سعيدًا منعمًا إلا في الاتحاد الديني بالله.

وفي لقاء درامي مع الأب دي ساسي المشرف الروحي على دير بور -روايال- يبرر بسكال مطالعاته الفلسفية على أساس أنها تلقي ضوءًا على محنة الإنسان في العالم، وبالتالي تمهد عقله للمسيحية[378]. وهو يقبل بوصفه دارسًا أمينًا لمونتاني التقسيم القديم للمدارس الفلسفية جميعًا إلى دجماطية وشكاكة. فالفريق الأول يتمسك في إصرار بمعتقدات فطرتنا السليمة عن العالم الحسي، وإدراكنا للأفكار الرياضية الأولية؛ على حين يذهب الشكاك إلى أننا نجهل أصل هذه المعتقدات، ومن ثم لا نملك يقينًا عن حقيقتها. وهم يلمحون إلى أن الحياة قد تكون حلمًا متسقًا، ولكنه حلم

يمنعنا من التمييز بين الوجود والوهم. ويشير بسكال إلى أن الإنسان مشدود - بلا أمل- بين هذين الطرفين، فهو لا يستطيع أن يتأكد من صحة معتقداته، ولكنه لا يستطيع الاستسلام كليةً للشك؛ لأن عليه أن يتصرف بحزم ويقين في المسائل العملية. بل حتى في المسائل الحميمة كالخلود الإنساني، والخير الأسمى، والعلاقة بين الروح والجسد، لا وجود لأي اتفاق بين المدارس الفلسفية.

ويصف بسكال الإنسان بأنه قد أُلقي به في خضم بحر رهيب، فهو يشعر بأنه لا وجود لشيء ثابت، وأن كل شيء يتسرب من قبضته، وأن اليقين الوحيد هو تلك الهوة من عدم اليقين الفاغرة تحت قدميه[379]. ويشعر الإنسان الواقع بين لا نهائية العدم ولا نهائية الوجود بأنه لا يتناسب -بشكل مخيف- مع الكون، وأنه عاجز عن تأكيد معنى الوجود عجزًا لا معنى له. ومع ذلك، ما زلنا قادرين وسط هذه الحياة المحيرة، من تشييد نظرة نبيلة عن الوجود الإنساني. ويطمئن ابيكتيت والرواقيون الإنسان بأن له طبيعة نبيلة، بل طبيعة إلهية، وبأن عليه واجبات نحو غيره من الناس ونحو الله، وأن مصيره هو الاتحاد بالعنصر الإلهي في الطبيعة.

فما الغرض الذي تخدمه هذه المطالعات المتباينة عن الوجود الإنساني في تطور «دفاع» بسكال عن الدين؟ قد يتوقع منه المرء أن يستخدم بينة ما تتسم به من عرضية ونقص كحجة على وجود الله. والواقع، أنه يذكر الاستدلال الديكارتي الذي ينتقل من هشاشة العقل الإنساني إلى الكائن الأبدي الواجب الوجود. غير أن بسكال يفشل مرة أخرى في اعتناق هذا الرأي على أنه رأيه الخاص، وفي أن يجعله حجر الزاوية في نظرته، وذلك لأنه يرى المذهب التأليهي عرض كل تدليل عقلي على الله. ويصر -عوضًا عن ذلك- على أن يأخذ النظرتين الشكاكة والرواقية معًا، حتى ينشأ عنهما توتر ديالكتيكي. وعلى هذا، لا تكون النتيجة إثبات وجود الله، بل بيان ما تنطوي عليه جميع المحاولات الفلسفية لحل سر الإنسان من قصور، وبالتالي توجيه الانتباه إلى الوحي المسيحي.

وتضم كل من الرواقية والبيرونية (مذهب الشك) شيئًا من الحقيقة عن الإنسان، بيد أنه لا وجود لفلسفة تجمع نتائجهما في رؤية موحدة. فما تراه الرواقية هو عظمة الإنسان - كما كان في حالته الأولية، وكما هو الآن، في تطلعاته النبيلة على الأقل. ونحن في حاجة إلى الروح الرواقية لكي ننصرف عن انشغالنا بالعالم الخارجي، ولتذكيرنا بما ينبغي أن تقودنا إليه أفعالنا، بيد أننا لا غنى لنا عن الروح الشكاكة، وذلك لأنها تحذير واقعي عن حالة الإنسان الساقط الفعلية، وعن حدود قواه الفطرية. فإذا أخذنا الإنسان في جملته، لم نجده وضاعة غير مشوبة، أو عظمة غير مشوبة، فطبيعته طبيعة مزدوجة، تأخذ من هذا ومن ذاك بنصيب. وبسكال يتفوق على كل من مونتاني وشكسبير في تعجباته الدرامية من هذا الازدواج الإنساني.. الإنسان أعجوبة من عجائب الكون، وهو أيضًا تناقض، إنه مجد العالم ونفايته، وهو الحكم الذي شمل حكمه كل شيء، والدودة في الوقت نفسه.

وليس بسكال في وصفه للمأساة الإنسانية ذلك «المحتوى الأسمى للبشر» كما وصفه فولتير. فهو على وعي بالثغرات العميقة في الطبيعة الإنسانية، ولكنه يستبقي طرفي التضاد، ولا يزال غرضه هو الدفاع عن الدين وإثبات أن الفلاسفة لا يملكون مخرجًا للتغلب على الصدام الهدّام بين اليقين والشك، وبين العظمة والضعة.

ولهذا يتجه بنظره إلى الإيمان المسيحي وحده بحثًا عن توليف بين العوامل المتعارضة في طبيعتها المعقدة، توليف يتجنب غرور الحكم، ويأس الدودة.

«حقيقة الإنجيل هي التي توفق بين هذه المتناقضات في براعة إلهية حقًّا، ففي توحيدها بين كل ما هو صادق، واستبعادها لكل ما هو باطل، تجعل منها حكمةً سماويةً حقيقيةً يتم فيها التوفيق بين الأضداد التي كانت متنافرة في المذاهب الإنسانية، والسبب في ذلك أن حكماء هذا العلم يضعون هذه الأضداد في كيان واحد، فبعضهم يعزو العظمة إلى الطبيعة الإنسانية نفسها، وبعضهم الآخر يصف بالضعف هذه الطبيعة الإنسانية نفسها، غير أن هذا محال. أما الإيمان، فإنه يعلمنا -من جهة أخرى- أن نعزوهما إلى كيانين مختلفين: فكل ما هو ضعيف ينتمي إلى الطبيعة الإنسانية، وكل ما هو قوي مستمد من النعمة. وهذا هو الاتحاد المذهل الجديد الذي كان الله وحده قادرًا على تعليمه، وهو وحده الذي يستطيع تحقيقه»[380].

هذه ذروة الوصف البسكالي للإنسان؛ إذ تحتوي على تعاليم المذهب الجانسيني اللاهوتية عن حالة الإنسان الساقطة، ونظام النعمة. فنحن لا نستطيع أن نفهم ما في الطبيعة الإنسانية من مفارقة، كما لا نستطيع أن نستبدل بذلك التضاد المهلك للذات إعادة بناء إيجابية للواقع الإنساني- إلا على ضوء هذه النسخة من نظرية الخطيئة الأصلية والفداء.

وجدير بالذكر، أنه كما يستهين بسكال بمذهب الألوهية الفلسفي في مناقشته لأدلة وجود الله، فكذلك يستهين ها هنا بكل ضروب النزعة الإنسانية الفلسفية.

وخوفه من مذهب التأليه deism لا يدفعه إلى الاستخفاف بمذهب الألوهية الفلسفي فحسب، بل إلى استبعاد أي فلسفة مُرضية عن الإنسان. وهو على أتم استعداد لقبول تصنيف مونتاني للفلسفات إلى فلسفات دجماطية وشكية- على أنه تصنيف نهائي، دون البحث عن إمكانيات فلسفية جديدة. وهو يسرف في تبسيط مشكلة وصف الطبيعة الإنسانية بنعوت متباينة، ويرى المتناقضات حين لا يعدو الأمر مجرد وصف سمات الإنسان المعقدة وميوله. وفي محاولته لصياغة مشكلة الإنسان على أنها مجرد صدام بين النظرتين: المتعجرفة والقانطة يعطي المشكلة تفسيرًا أخلاقيًّا- دينيًّا فحسب، وبالتالي يتجاهل الجذور المعرفية والميتافيزيقية لهذه التقويمات المتباينة.

ورفض بسكال للبقاء طويلًا على المستوى النظري للأنثروبولوجيا الفلسفية ناشئ عن تأثير النظرية الجانسينية في التعارض بين الإنسان الفاسد والنعمة. فهذه النظرية هي التي تسم طبيعتنا في الحالة الراهنة بالضعف والفساد، وتعزو كل ما هو صحيح وسليم إلى مجال ما فوق الطبيعة. وعلى هذا المفهوم، ما زالت هناك منطقة واسعة لممارسة العقل في خدمة الإيمان. ولكن على شرط التزام العقل بالتواضع في نشاطه الطبيعي والفلسفي. وبسكال لا يفرق تفرقة كافية بين ما تتسم به قوانا الطبيعية العارفة من محدودية، وبين ما تتصف به من فساد؛ إذ تتضمن أمثلته في أغلب الأحيان قدرتنا على معرفة بعض جوانب الوجود، على نحو ناقص، ولكنه موثوق فيه تمامًا. فالإنسان أو «العود المفكر»- ليس ضعفًا مطلقًا في وجوده الطبيعي، لأن الفكر والفعل الحر هما الجذور الطبيعية لقوته التي لا ترتوي وعظمته. ومن سوء الحظ أن تعبير بسكال عن النظرية

الجانسينية في الإيمان والعقل قد أخذت - من فولتير ودولباك إلى ماركس ونيتشه - على أنها الموقف المسيحي النموذجي من الطبيعة الإنسانية.

(3) تحتاج «حجة الرهان» إلى تحليل منفصل، نظرًا لما فيها من تعقيد، ونتيجة لضروب سوء الفهم الناجمة عنها. ولم يضع بسكال نفسه هذا العنوان لفكرته، ولكنه وضع على رأسها هذه العبارة «العدم اللامتناهي»[381]. قاصدًا بذلك موقف الإنسان بين هويتين. وفي قسمين لاحقين، يشير إلى هذه المقطوعة على أنها «عدم القابلية للفهم» و«الأدلة بواسطة الآلة». وراء حجة الرهان تاريخ طويل يبدأ من آرنوبيوس Arnobius وينتهي بما يقرب من «دستة» من المدافعين عن الدين في القرن الذي عاش فيه بسكال، وإن كان معظمهم معنيًّا بخلود الروح الإنسانية فحسب. غير أن ما يجعل مساهمة بسكال فريدة هو اجتماع أربعة عوامل يحددها سياق «الدفاع عن الدين»: جمهور النظارة، والعمل التمهيدي، والغرض الدقيق للحجة، واستخدام نظرية رياضية في حساب الاحتمال.

ولا يتوجه بسكال بالخطاب إلى الناس كافة، بل إلى أولئك الذين يتمتعون بنفس العقلية التي يتمتع بها المفكرون الأحرار في دائرته. وجمهوره لا يتألف ممن يدعوهم الملحدين المتشددين، بل من رجال المجتمع ذوي العقول المتفتحة أصلًا، وإن كانوا يتصفون باللامبالاة -من الناحية العملية- فيما يتعلق بتأكيد وجود الله، واعتناق الدين المسيحي. والواقع أن علاقتهم ببسكال ليست علاقة جمهور سلبي بقدر ما هي علاقة جماعة من الأصدقاء تشارك في المناقشة مشاركًا إيجابية.

وفضلًا عن ذلك، فإنهم لا يأتون إلى المراهنة بروح فاترة، بل أعدوا بعناية في الأجزاء الأولى من «الدفاع عن الدين»، وذلك لكي يكون لهذه الحجة طابع جدي.

وتوقيت المناقشة حاسم؛ لأن قوة الحجة بأكملها تتوقف على اقتراحها عند نقطة معينة من تسلسل الأفكار، مثلها في ذلك مثل الحديث الألوهي الذي أدلى به روسو على لسان «قس سافوا». ولا يتصدى بسكال للموضوع ألا بعد أن بين لأصحابه المتحريين أن الإنسان خارقة من خوارق الكون، وأنه اتحاد غير مفهوم ولكنه حقيقي، للامتناهي والعدم، للعظمة والوضاعة. واقترح -في شيء من الحذر- أن لغز الإنسان يمكن أن يحل لو نظرنا إليه في علاقته بالله وبالتعاليم المسيحية عن الخطيئة والنعمة. وهنا تورط المفكرون الأحرار نهائيًّا في إمكانية أنهم قد يستطيعون استخلاص شيء من المعنى لموقفنا المحال- من ذلك المنظور الألوهي والمسيحي.

ومع ذلك فقد ترددوا في الالتزام به؛ لأنهم كانوا متأثرين -من ناحية- بتحذيرات بسكال المتكررة من أن الإله المقدس غامض غموض الإنسان، وبسبب احتراسهم الفطري من اتخاذ أي خطوات عملية حيثما وجدوا شيئًا من الشك - من ناحية أخرى.

ونظرًا لهذه الملابسات، ينتهج بسكال أسلوبًا جديدًا. فليس غرضه أن يحولهم إلى الدين تحويلًا مباشرًا (فالله وحده هو الذي يمكن أن يمنحنا القدرة على الاعتقاد)، أو أن يثبت وجود الله (لأن بسكال يشك في قدرة البراهين النظرية على مواجهة الصعوبات العملية التي يشعر بها المتحررون). وإنما هدفه هو أن يبين للمفكر الحر الذي أعد ذلك الإعداد الصبور - أن من العقول

المجازفة بالتصرف على أساس احتمال وجود الله، وأن يشير كذلك إلى طريق التغلب على العقبة الحقيقية التي تحول دون التصديق بالله. ولم يكن بسكال حريصًا على إثبات وجود الله، بقدر حرصه على إثبات معقولية التصرف على أساس افتراض وجوده، وعلى الإشارة إلى أفضل طريقة عملية يفتح به الإنسان عقله وقلبه للاعتقاد الفعلي في الله.

وصديقنا المفكر الحر ليس شكاكًا صرفًا، ولكنه يعترف بأنه على شيء من المعرفة بالموضوعات الفيزيائية والرياضية. وهذه المعرفة تندرج تحت مفهوم بسكال الرحب للقلب الذي يقدم لنا الإدراك الحسي الكافي بالعالم المادي، والإدراك الذهني الكافي بالحقائق الرياضية، والأولية الأخرى، بحيث يمكننا تفنيد مذهب الشك- غير أن هذه المعرفة لا يمكن أن تمتد امتدادًا يكفي لتزويدنا ببرهان رياضي على وجود الله، مثل الدليل الديكارتي المأخوذ من فكرتنا عن اللامتناهي. ويلاحظ بسكال -مبتدئًا من افتراضات صديقه المسبقة- أننا نعرف وجود الأشياء المتناهية الممتدة وطبيعتها؛ لأننا نحن أنفسنا متناهون وممتدون. ونحن نعلم أن هناك لامتناهيًا رياضيًّا، دون أن نعرف طبيعته؛ لأنه يشترك معنا في الامتداد، ولا يشترك في الحدود. ومن هذا الخط الفكري ينتهي بسكال إلى النتيجة التالية:

«نحن لا نعرف وجود الله ولا طبيعته؛ لأنه لا يتصف بالامتداد، وليس له حد... ولو أن هناك إلهًا، فإنه غير قابل للفهم - بصورة لا متناهية؛ إذ لما لم تكن له أجزاء أو حدود، فليست له علاقة بنا. ومن ثم، فإننا عاجزون عن معرفته، أو معرفة ما إذا كان موجودًا أم لا. وإذا كانت المسألة على هذا النحو، فمن يجرؤ على حل المشكلة؟ لسنا نحن الذين لا تربطنا به أي علاقة»[382].

ومع التسليم بالمثل الرياضي الأعلى للمعرفة الذي يعتنقه المفكر الحر، فلا سبيل إلى وضع الله والإنسان في علاقة معرفية دقيقة، كما سبق أن أثبت ذلك نيقولا القوساوي..

أما عند بسكال، فليس المقصود من هذه الحجة أن تحل مسألة جميع الأدلة على وجود الله، بل أن تصرف المفكر الحر عن توقيع أي برهان طبيعي فلسفي على وجود الله عن طريق النمط الرياضي الديكارتي للتدليل الذي يحترمه. ولكن، على حين يود بسكال أن يوصي بأن الإيمان هو الملجأ الوحيد لمثل هذا العقل، ينتهي المفكر الحر نفسه إلى أنه ربما كان من الأضمن البقاء دون التزام بشيء عن وجود الله. فلا مناص من إيجاد وسيلة لانتزاع العقل غير المكترث من هذا الملاذ الأخير.

وفي هذا الحوار، يعبر المفكر الحر عن حياده بوصفه رفضًا للرهان على وجود الله، سواء تمخض عن ربح أو خسارة. والواقع أن ميريه méré صديق بسكال كان مقامرًا متحمسًا، وقد طلب من بسكال أن يبحث في رياضيات ألعاب الحظ، بغرض عملي بحت هو الربح في المقامرة. وها هو ذا بسكال يخاطب من هم على شاكلة «ميريه» في هذا العالم بلغتهم نفسها، مقترحًا أن الرهان على وجود مصدر لامتناه لسعادتنا هو الرهان الرابح؛ وذلك لأن العقل لا يستطيع أن يحكم في هذه القضية، وهو يدعوهم إلى التزام عدم التناقض في كل ما يتعلق بحياتهم العملية، وبالتالي أن يتركوا

نظرية الرهان تقرر سبيلهم بالنسبة إلى الله، وكذلك في سائر الحالات الأخرى التي يكتنفها شيء من الشك العملي.

ويفحص بسكال الظروف التي تحيط بالرهان. فالعقل لا يستطيع أن يجيب بطريقة برهانية على السؤال؛ والفرد الإنساني قد أبحر فعلًا على خضم الوجود، وعليه أن يفسر حياته تفسيرًا ما؛ وكل من الرهان على السعادة الزمنية وعدد احتمالات خسارة الحياة الأبدية متناه؛ والربح نفسه عبارة عن امتلاك لامتناهٍ للحياة الأبدية. ونحن لا نستطيع في الموقف الإنساني، أن نتجنب تأويل دلالة وجودنا الزمني بحيث يكون الله هو سعادتنا الأبدية. والرهان هو النصيب المتناهي المتعلق بحياتنا الزمنية وسعادتنا، ولا وجود إلا لعدد محدود من احتمالات الخسارة إذا وضعنا الرهان على أن الله موجود. والجانب الآخر من المخاطرة يتألف من فرصة محددة للكسب، هي الربح اللامتناهي للحياة الأبدية مع الله. وفي المراهنة على وجود الله، يمكن أن يحمل الرهان المتناهي والمخاطرة ربحًا لا متناهيًا من السعادة في حالة وجود الله الحقيقي، على حين أن الخسارة لن تتمخض عن فوات أي شيء على مستوى السعادة الأبدية. وبتطبيق العكس، يوازن الشخص الذي يراهن ضد وجود الله بين رهانه المتناهي واحتمالات الخسارة، وبين المخاطرة بخسارة حقيقية لسعادته اللامتناهية، على حين أن الرابح في حالته تلك لا يحصل على شيء من تلك السعادة. وفي هذه الملابسات المحددة، يتمتع الباحث عن السعادة بمؤازرة حساب الاحتمالات وراء الرهان على الوجود الحقيقي لله. وهذا الاختيار معقول، كما أنه يتمشى مع حرص الإرادة الإنسانية على اكتساب السعادة القصوى.

وهنا يصل المفكر الحر إلى حافة القرار. فيرى من الحكمة أن يضع حياته إلى جانب الله والإيمان المسيحي، ومع ذلك يعترف بأن تكوينه نفسه يجعله مترددًا، ويحول بينه وبين اتخاذ الخطوة العملية. ويعود بسكال إلى وصفه الأصلي للإنسان، فيذكر المفكر الحر بطبيعته المركبة، وبتأثير العادات الجسمية والمشاعر في تشكيل عقائده ومعتقداته المركبة، وبتأثير العادات الجسمية والمشاعر في تشكيل عقائده ومعتقداته الفعالة. والحائل الذي يمنعه من اختيار طريقة الحياة الدينية هو طبيعته الثانية، أو مجموعة العادات التي تفرضها الآلة الجسمية، والتي تنحرف به في اتجاه آخر. ومن ثم، ينصح بسكال المفكر الحر أن يتبع على الأقل المثل الخارجي الذي يضربه غيره من الناس الذين التزموا بطريقة مسيحية في الوجود. «وهذا كفيل بأن يحملك -بصورة طبيعية- على الاعتقاد، وستبهرك النتيجة»[383].

وبهذه العبارة التي تعمد بسكال أن تكون أشبه بالصدمة، قصد بسكال أن ترغم الآلة الجسدية على اتخاذ اتجاه جديد حتى تحطم بالتدريج مجموعة العادات السابقة، وأن تشق منفذًا لعادات جديدة. ولن يتمكن القلب الإنساني من أن يفتح نفسه للتصديق العلمي بالله إلا إذا أعيد تشكيل أفعال المرء الخارجية، وعاداته الجسدية واستجاباته العاطفية. وتقدير الفرد العاقل للرهان على الله، وتوجيهه الجديد للعادات الجسمية وللعواطف، يهيئان المناسبة العادية لكي يمنحه الله هبة الإيمان. وينتهي الحوار بموافقة حماسية من جانب المفكر الحر على هذا الاحتمال، وبتذكير رزين من بسكال بأنه قد مهد لهذه المناقشة كلها وصاحبها بصلاة شخصية إلى الله.

ولقد تعرضت هذه الحجة البسكالية - ابتداء من فولتير فصاعدًا - لنقد قاس[384]. والاعتراضات الرئيسة هي أن: موقف المقامر من الله ينطوي على وضاعة وتجديف، وأن شطرًا كبيرًا من الحجة سبق افتراضه عن الله، وأن الإهابة بالفعل الخارجي يتسم بالفظاظة، وأن ثمَّ إنسانًا قد يجد أن من مصلحته «ألا» يعتقد في وجود الله الجانسيني، الذي يمنح السعادة لحفنة من الناس. أما فيها يتعلق بالاعتراض الأخير، فإن بسكال نفسه يلزم الصمت عن قبوله لهذا الشطر من اللاهوت الجانسيني. ولكنه في النقاط الأخرى، يذكرنا بسياق «دفاعه عن الدين» وغرضه العام. فهو لا يستطيع أن يهيب إهابةً حسنةً بإحساس المفكر الحر بالقدس؛ لأن موضوع القضية هو معقولية التصرف على أساس افتراض وجود الإله بالمقدس. وفضلًا عن ذلك، فإن المناقشة محصورة في المنطق السابق الذي يحكم الاختيار الإنساني ولا يمتد إلى علاقة التكريس اللاحقة التي قد تنشأ عن اتخاذ الاختيار الألوهي. والمفكر الحر ينظر بطبعه إلى الموقف في حدود المخاطرة، ويتكهن بما يمكن أن تكون عليه وجوه بطاقات الحياة. وعلى هذا فإن المدافع عن الدين يخاطبه على أكثر المستويات فعاليةً، واضعًا في ذهنه إشارات الكتاب المقدس السالفة إلى خسارة المرء لروحه، واكتسابه للحياة الأبدية بوصفها لؤلؤة لا تقدر بثمن.

أما فيما يتعلق بمسألة الفظاظة، فإن بسكال ينظر إلى قدرة الجسد على تكوين العادة وتأثير الأفعال الخارجية على معتقداتنا العملية بوصفهما ينتميان إلى الحقائق الصلبة الإنسانية. و«أدلته القائمة على الآلة» لا تتطلب من المفكر الحر أن ينبذ العقل ويتصرف تصرف الحيوان، ولكنها تساعد الفرد على فهم الأساس الجثماني والصعبي، لإحجامه عن اتخاذ قرار يوصي به التحليل العقلي لموقف الاحتمال. كما أنها تبين له أيضًا الوسائل التي تمكنه من اتخاذ اتجاه جديد يحث القلب على اختيار حياة متجهة صوب الله.

وحين يقوم بسكال بدفاع من هذا النوع، فإنه يضيق أيضًا حجته بحيث «لا يمكن» أن تؤخذ سماتها الرئيسة من سياقها الجزئي لتعطي تعميمًا سليمًا. وهذا القول ينطبق بقوة خاصة على الشطر الأول من دليل «عدم قابلية الله للفهم» (incomprehensibility). ويصلح اتفاق بسكال مع محدثه عن عدم قابلية الله للمعرفة الفلسفية - للمناسبة الحالية، كما يصلح أيضًا لكل حجة مستمدة من فكرة الإنسان عن اللامتناهي. ولكنه يعترف في موضع آخر بنوع من المعرفة الطبيعية بالله، ويبين أن ما لا تستطيع قوانا الطبيعية الحصول عليه هو معرفة الله بوصفه فاديًا. أما داخل سياق الرهان، فيفترض مسبقًا أن الشبيه يعرف الشبيه، وأنه لا بد من وجود نسبة مباشرة بين العقل وموضوعه. وهذا يستند إلى المثل الهندسي الأعلى للمعرفة بوصفه ما يمكن قياسه، كما نجده عند نيقولا القوساوي. أما افتقار الإله إلى الامتداد وإلى الحدود الجسمية فيجعله غير قابل للمعرفة بواسطة العقل على أساس هذه المقدمة؛ وهي أن «كل ما يعلو على الهندسة يعلو علينا» وأن كل تدليل برهاني يتطابق مع مثال (أو نموذج) الهندسة[385]. وليس من شأن بسكال أن يعمم حجة الرهان إلى ما وراء الملابسات المعطاة؛ لأنه لا يضع مقدماته المعرفية على أساس تأملي وكلي كاف. كما أنه يخفق في اكتشاف كل ما ينطوي عليه التمييز بين عدم قابلية الله للفهم، وعدم قابليته للمعرفة، حتى وإن كانت الصفة الأخيرة غير لازمة عن الأولى.

وبسكال يلتزم خلال كتاباته كلها - بصمت عجيب إزاء العلية. ومع ذلك فإن تدليله في الشطر الأول من حجة الرهان يعتمد على أنه لا وجود لعلاقة قابلة للمعرفة بيننا وبين الله. والمعنى الضمني الذي يقصده هو أنه لا وجود لعلاقة يمكن أن تصاغ هندسيًّا من أي الجانبين، وأن البراهين الطبيعية تستند على وجود مثل هذه العلاقة. وحين لا يكون بسكال بصدد إقناع الحر بالتخلي عن الفلسفة، يتلهف على النظر إلى الله بوصفه العلة الخالقة للكون المنظور وللإنسان، ولكنه لا يحلل نوع العلاقة التي يقيمها هذا الفعل العلي، ونوع المعرفة الطبيعية الاستدلالية بالله التي يمكن أن تولدها. والإشارة الوحيدة إلى العلية هي شرح لرأي مونتاني القائل بأن كل الأشياء ترتبط ارتباطًا متبادلًا من حيث هي علة ومعلول داخل نسق الطبيعة الموحد[386]. وهذه هي العلية بمعنى رد الفعل الفيزيائي داخل نسق مغلق، لا بمعنى الإنتاج الوجودي للوجود.

ولا يبحث بسكال فيما إذا كان الاستدلال العلي القائم على النوع الأخير من العلاقة العلية سوف يمكننا من معرفة حقيقة أن الله موجود دون أن يجعلنا لا متناهين مع الله سواء بسواء. فالمعرفة الفلسفية بالله القائمة على العلاقة العلية- الوجودية لا تنتهك وجوده اللامتناهي والمحتجب الفريد، وبالتالي لا تدفع بالضرورة إلى كبرياء إنسانية وثنية. فهي معرفة بالله مستمدة بالذات من اعتراف بطريقتنا المعلولة المتناهية في الوجود، ومنها قدرتها العقلية المحدودة. والتناول العلي للإله بجد وسيلة إقناعه في الاحتفاظ بالتفرقة بين الله والإنسان بصورة نهائية، مع الاعتماد المستمر في الوجود من الإنسان على الله. وهذا التناول يستبعد كل كبرياء وهمي، أحرى من أن ينميه، وبذلك يشجع على الانفتاح نحو مبادرة الإله، وليس من شأن هذا أن يؤدي إلى مذهب التأليه deism. ولا يرتكز نفور بسكال من مذهب الألوهية الفلسفي على تأمل شامل للطرق المتباينة للوصول إلى الله، وإنما على تلهف إلى الدفاع الديالكتيكي الذي يتحرك قدمًا إلى الأمام مبتدئًا من التضاد اليائس في الفلسفات الإنسانية عن الله والإنسان.

ولا ترجع جاذبية بسكال إلى ديكالكتيكه الخاص، بل إلى الموضوعات الرحبة التي يعالجها. فهو يرتاد في تعاطف ورفق روح الفرد المتدين، وروح الفرد التي يغيب عنها الإله غيابًا تامًّا، سواء بسواء. والإله المحتجب يتجلى بنفسه بما يكفي لأن يكون أساسًا لرجاء الأول، بيد أن اختفاءه يجعل موقف الثاني مفهومًا على أقل تقدير. ومن الجدير بالذكر أن الفرد المتدين يخاطب الإله المحتجب بكلمة «أنت» مؤكدًا على أن البحث عن الله بحث شخصي يؤدي في نهاية الأمر إلى علاقة شخصية بين ال «أنا» وال «أنت».

وثمت عبارة ثمينة يلخص فيها بسكال كيف يتكشف فيها الإله للفرد: «هذا هو الإيمان: حين يشعر الله بالقلب، لا بالعقل»[387]. ولكن ليس معنى ذلك أن الإيمان البسكالي عاطفي صرف، وفعل أعمى، فالقلب بؤرة معقدة للأفعال المعرفية التي تتصف بالمباشرة، واليقين، وغموض الإدراك الحسي، والاستيعاب العقلي للمبادئ الأولى، وكذلك لأفعال الشهوة من رغبة وحب. ومعني أن القلب -لا العقل- هو الذي يصل إلى الله، أن العلاقة الدينية الحية مع الله تستلزم الإرادة والمشاعر، جنبًا إلى جنب مع عامل المعرفة، وذلك حتى يكون الاتحاد ديناميًّا دائمًا، وفعالًا من الناحية العملية. وهذا الاتحاد يسمى شعورًا؛ لأن الظلمة لا تتبدد تمامًا من نظرتنا إلى الله، ولأنه يتم أيضًا عن

طريق الإيمان. ويشمل منطق القلب عادات الآلة الجسمية، وتأملات العقل معًا، ولكنه يتألف أولًا وقبل كل شيء من الإيمان فوق الطبيعي بالله.

ويسعى دفاع بسكال عن المسيحية أساسًا إلى توضيح الظروف التي يمكن للناس أن يتوقعوا فيها عادةً تلقي الإيمان والمحبة بوصفهما هبتين إلهيتين. فإذا تأدى به هذا إلى أن يكون مستريبًا في الدراسة الفلسفية لله؛ فذلك لأن معارفه قد اتخذوا من هذه الدراسة وسيلةً للانصراف عن الإيمان المسيحي؛ ولأن النظرية الجانسينية عن الإيمان والعقل كانت تشجع على تناول مضاد لهذه القضية.

(2)

الله ومدارج الوجود الكيركجوردية

هناك شيء من التماثل بين موقف بسكال في أواخر القرن السابع عشر وموقف سيرين كيركجورد (1813 - 1855) في أوائل القرن التاسع عشر[388]. فكل منهما رجل أخلاق ومدافع عن الدين المسيحي في المقام الأول، وهما يستخدمان ملكاتهما النقدية ومواهبهما الأدبية لحث الناس على التفكير بصورة جدية في المسيحية، وعلى تمييز الإيمان المسيحي عن أنواع الإيمان الطبيعية المتعددة، وعن المذاهب الفلسفية. كما ركزا على الفرد الإنساني وعلى فعل الاختيار، وكذلك على التأثير الذي تمارسه العواطف والإرادة في المعتقدات. ويشتركان أيضًا في نقدهما الحاد للنظريات الفلسفية الشائعة عن الله، وإن كان تأثير المواقف التاريخية المختلفة قد أدى بكل منهما إلى اتخاذ موقع متميز. فبسكال قد واجه مذهب التأليه في وقت كان يصعد فيه ذلك المذهب إلى مركز الصدارة، على حين أن ذلك المذهب كان قد استهلك نفسه في أثناء حياة كيركجورد. وبينما كان المفكر الفرنسي مستريبًا في مذهب الألوهية الفلسفي، بوصفه انصرافًا عن المسيحية. كان على المفكر الدنماركي أن يواجه الاتجاه إلى الواحدية الذي كان يحتضن المسيحية. احتضانًا وثيقًا يختفي فيه التمييز بين الفلسفة والإيمان المسيحي. ولم يهاجم كيركجورد مذهب الألوهية الفلسفي، ولكنه يئس من رؤية بعثه في عصر مذهب شمول الألوهية الرومانتيكي والفلسفة الهيجلية عن الروح المطلق، ولهذا ركز على العودة إلى إقامة حد فاصل بين هذه المهومات الفلسفية عن الله وبين الطريقة التي ينظر بها الدين الطبيعي والإيمان المسيحي إلى الله.

وكان ما تنطوي عليه مناقشة عصر التنوير لمشكلة الله من تخلف وضعف أمرًا شعرت به قاعات المحاضرة في كوبنهاجن في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. فبذلت محاولةً للبرهنة على مذهب الألوهية وعلى المسيحية بطريقة فولف الرياضية، ولكن أصبح من الواضح -بصورة تدعو إلى الألم- أن هذا المنهج كله يعتمد على صحة الدليل الأنطولوجي على وجود الله. ومع أن الألوهيين من أتباع هيجل كانوا يحاولون إحياء هذا الدليل، إلا أن كيركجورد عاد إلى كانط بحثًا عن الاعتراضات الموجهة ضده في صورته الألوهية الخاصة. ودار نقد كيركجورد حول التضاد بين الوجود «المثالي» والوجود «الفعلي». الأول محصور في مجال الماهيات التصورية، فيما يتعلق باستدلالاتنا الإنسانية. أما الوجود الثاني فيتعلق بمنطقة الأشياء الموجودة فعلًا. فنحن نستطيع أن نستدل من الوجود الفعلي على بناء مثالي ما، ولكننا لا نستطيع بحال من الأحوال أن نتخذ من الوجود المثالي نقطة بداية لتحديد أي شيء -عن يقين- فيما يتعلق بموجود واقعي ما. وكانت المحاولة التي بدأت من ديكارت واسبينوزا فصاعدًا- لاشتقاق الوجود الإلهي من فكرة الكائن الكامل كمالًا لامتناهيًا قد تداعت فوق التحديدات الباطنية لنظام الوجود المثالي. فهذا الأخير لا يشمل في نطاقه الوجود بوصفه فعل الوجود الواقعي، بل الوجود بوصفه شكلًا مثاليًا -داخل فكرنا الإنساني- لبناء ماهوي. وحين يعتمد الدليل الأنطولوجي على ذلك الوجود الأخير، فإنه لا يمس أخطر المسائل، وهي: هل وجود الله كمال فعلي متميز عن كل تعيين تصوري للماهية المثالية؟

وهذا التمييز قد مكن كيركجورد أيضًا من مواجهة إعادة الصياغة التي قام بها فولف للدليل الأنطولوجي في حدود المرتبة الأكبر من الكمال الموجودة في الماهية الإلهية، فقد تكون هناك مراتب من الوجود المثالي، ما دام هذا يشير إلى اختلافات في الكمال الماهوية، أو جهات الإمكانية، ولكن لا وجود لتدرج في الوجود الفعلي.

«ذلك أن الوجود الفعلي خاضع لديالكتيك هاملت: «أوجد أو لا أوجد. فالموجود الفعلي لا يكترث أبدًا بكل التنوعات الموجودة في الماهية»، أو على الأقل بمعنى أنه لا وجود لفروق تدريجية تبدأ من الوجود بمقدار ضئيل، حتى تصل إلى الوجود بمقدار عظيم[389]. فثمة شيء حاسم في الاختلاف بين التمتع بالوجود الفعلي وعدم التمتع به، ومن ثم لا وجود لنقطة نستطيع عندها أن نستدل من سلسلة متدرجة من الماهيات أو الصور المثالية للوجود على أن واحدة منها يجب أن توجد بالفعل. ومن أسباب تركيز كيرجكورد على الفرد الإنساني رغبته في وضع هذه المسألة في نصابها. وهي أن الاستدلال الوجودي تقوم به عقول متناهية لا سبيل فيها إلى التغلب على التضاد بين الوجود الفعلي والوجود المثالي، لا مجموعة لا شخصية من الماهيات التي تستطيع بطريقة آلية ولا شخصية أن تضع دعواها الخاصة على الوجود الفعلي.[390]

وكان الاختيار الثاني لمذهب ألوهية عصر التنوير هو الوصول إلى الله بطريقة استقرائية على أساس التصميم design الماثل في الطبيعة. وهنا يسلم كيرجورد بأننا حين نؤكد لأنفسنا وجود الله الفعلي بوسائل أخرى، فإننا نستطيع أن نتخذ من هذه الحقيقة مبدأ تفسيريًّا في دراسة الطبيعة. غير أن اللاهوت الطبيعي physicotheology نتيجة للاعتراف بالله، وليس مصدرًا أوليًّا لاعتقادنا في وجوده الفعلي. ولهذا ينبغي أن يعد العقل والقلب إعدادًا سابقًا بنمط آخر من البينة قبل أن يكون في استطاعتنا إدراك عمل العناية الإلهية في الطبيعة والتاريخ. وفي هذه المسألة، لم يكن كيرجورد متأثرًا بكانط قدر تأثره ب ج. ج هامان J.

G.Hamann وحجج بيل وهيوم الشكلية، وهما اللذان أكدا قوة الشر وما في الأحداث الطبيعية والتاريخية جميعًا من ثنائية الأضداد. وعلى حين كان مفكر مثل فولتير قادرًا في مواجهة مثل هذا النقد الشكي على أن يستدل من العالم بوصفه آلةً على وجود إله متعال، كان على كيركجورد أن يستجيب للمفهوم المتغير للطبيعة في العصر الروماني، وهو المفهوم الذي يميل إلى النظر إلى الطبيعة بوصفها كلًّا عضويًّا يحركه مبدأ إلهي باطني خالص. فهو لم يكن يريد أن يجعل من الإهابة بالتصميم في الطبيعة أمرًا أساسيًّا؛ خوفًا من أن تؤدي تلك الإهابة إلى مذهب شمول الألوهية في الطبيعة.

ومع أن نظريته الأساسية في مدارج الوجود: الجمالية والأخلاقية والدينية - هي في المقام الأول وصف للموقف والطرق الإنسانية في استخدام الحرية، إلا أنها تتعلق أيضًا بالأساليب التي يربط فيها الفرد الموجود نفسه بالله. ويتحدد كل مدرج من مدارج الوجود -في شطر منه على الأقل- بنظريته المتميزة إلى رباط الفرد بالله، وطريقته في اكتساب معرفته بالله، ويشتمل تحليل كيركجورد للمدرج الجمالي على مناقشة لمذهب شمول الألوهية الرومانسي، كما يبدو تقويمه النقدي للموقف الأخلاقي أساسًا حول مشكلة مذهب كانط الأخلاقي في الألوهية. وأخيرًا فإن بلوغ

المرحلة الدينية من الوجود يعتمد على تمييز المفهومين الطبيعي والمسيحي لله عن النظرية الهيجلية في الروح المطلقة. والواقع أن المرء لا يستطيع أن يقدر رأي كيركجورد في الوجود الديني حق قدره بمعزل عن نقده التمهيدي الدقيق للتناولات الأخلاقية، والألوهية الشاملة، والإطلاقية لله.

وكان كيركجورد نفسه مفتونًا -فترةً من الزمن- بالنظرة الرومانسية، أو «الجمالية»، إلى الطبيعة. ذلك أن الصعوبة التي واجهها عصر التنوير حين أراد ن يقوم بنقلة من العالم بوصفه آلةً لاشخصية إلى إله شخصي بعيد نوعًا ما - هذه الصعوبة يبدو أنها قد زالت بالمعادلة التي وضعها فشته بين الإله وبين قوانين الكون الأخلاقية، والدافع الكوني صوب الحياة الأبدية. وكذلك استطاعت رؤية شلنج والشقيقين شليجل الشاعرية الدافئة للمبدأ المثالي الإلهي بوصفه جامعًا لتوترات عالم الإنسان والطبيعة في صعيد واحد - استطاعت هذه الرؤية تقريب الإله منا، وإعطاءنا يقينًا حدسيًّا عن وجوده. ويمكن أن يقال مثل هذا القول عن منهج شليرماخر Schleiermacher في بناء الاعتقاد الديني على شعور الإنسان الباطني بالاعتماد والعرفان التلقائي بالحياة. هذه التيارات جميعًا قد جعلت الطبيعة حافلةً بالنشاط الإلهي ومستهدفة لغاية خيرة، وبهذا أسكتت الاعتراضات الشكية، وأحلت مكان الاحتمال الفولتيري والهيومي حدسًا مباشرًا بالوجود الإلهي الفعلي.

ومهما يكن من أمر، فإن الرومانسيين حين جعلوا الطبيعة حيةً بمبدأ إلهي وكاشفةً عنه، قدموا تفسيرًا باطنيًّا immanerntist لعلاقة الله بالإنسان، وهي علاقة نظر إليها كيركجورد على أنها هدامة لطبيعة كل منهما. فهنا ينخدع الإنسان فيظن أن علاقته بالله يمكن أن تتحقق بسهولة على أساس التوحيد النهائي بين المتناهي والكائن الأبدي. ولهذا التفكير تأثير مثبط على جهدنا الأخلاقي، وعلى نظام الاختيار الحر. والعقل الجمالي لا يتوصل أبدًا إلى توحيد أسلوب حياته، وإلى التحكم فيه تحكمًا تامًّا لسيطرة الخيال على الاستخدام المحدد للإرادة. والجنوح إلى التسكع على غير هدى والبقاء داخل نطاق الإمكانيات أمران يغذيهما إغراء مذهب شمول الألوهية بأننا شيء واحد فعلًا وروح الكون اللامتناهي. وهكذا يتعرض وجودنا الشخصي المتميز للخطر، ويتعطل أداؤنا لواجباتنا الزمنية. وثمة نتيجة أخرى يذكرها كيركجورد هي أن الإيمان بالله يعامل دائمًا بوصفه اعتقادًا بدائيًّا ينبغي أن يخضع كمذهب حيوية المادة animism للتحليل، وأن يحول إلى مذهب فلسفي أعلى.

وثمة تضايف صارم بين مفهوماتنا عن الله وعن الإنسان، بحيث إن ما يصيب الأولى من ألوان القصور، ينتقل حتمًا إلى الثانية. وكما يقوض مذهب شمول الألوهية فردية الإنسان وحريته، كذلك يسيء فهم طبيعة الله وتأثيره الفعال. واندماج الإنسان بالمبدأ الإلهي في الطبيعة يعني أيضًا أن وجود الإله الأبدي قد توحد مع القوي الحيوية وتدفق الطبيعة الزمني. وهذا العبث بالعلو الإلهي لا يجعل الله -في نظر كيركجورد- أقرب إلينا، وإنما يطمس طريقته المتميزة في الوجود، ويحيل حرية عنايته الإلهية إلى تصديق تلقائي على كل ما يحدث.

والاعتراض الرئس على مذهبي شمول الألوهية والتناهي هو أن الانحلال المتبادل للزمانية الإنسانية والأبدية الإلهية يحول دون الاتحاد الشخصي بين الله والإنسان، ومن ثم، فإن كيركجورد ينتقد كل إهابة بالقلب والمشاعر تمحو التفرقة بين الوجود الزماني، ووجود الإله الأبدي. وهذا ما حدا بجيته أن يهتف على لسان فاوست:

«الشامل لكل شيء، المساند لكل شيء، ألا يشملك ويشملني ويشمل نفسه؟ ألا يساندك ويساندني، ويساند نفسه؟ املأ قلبك إلى حافته بكل هذا، وحين يجعل هذا الشعور سعادتك كاملة، أطلق عليه حينذاك ما تشاء من أسماء.. سمه سعادة! محبة! إلهًا! أما أنا فلا أملك اسمًا. الشعور هو كل شيء، أما الاسم فقعقعة ودخان يحيطان بالنار الإلهية»[391].

ويصر كيركجورد -في مقابل هذا المفهوم الألوهي الشامل للقلب- على الحاجة إلى استبقاء التمييزات المحدودة بين مختلف أشكال الوجود، وبالتالي استعمال الألفاظ بتفرقة ذات معنى بين الإنساني والإلهي. فهو يرى أن وظيفة القلب هي تأمين التزام الفرد العملي الدائم نحو الله، وليست وظيفته إذابة الاثنين معًا في أتون الشعور الكوني الحار.

أما وظيفة العقل «الأخلاقي»، فهي تذكير الناس بالواقع القاسي لموقفهم بوصفهم فاعلين متناهين ينبغي أن تتطابق أفعالهم مع معيار مستقل مضبوط. وموقف الأخلاقية الكانطية يستبعد مذهب شمول الألوهية الكوني، ولكنه حين يفعل ذلك، ينشئ مجموعته الخاصة من المشكلات المتعلقة بالله. فهو يربط الفرد مباشرةً وفي المقام الأول بالأمر المطلق، ثم بالله نفسه في المقام الثاني. فإذا صاغ الإنسان موقفه الوجودي وفقًا للعبارة الكانطية المأثورة القائلة بأن الإله ليس أساس الحياة الأخلاقية، بل مصادرة تتضمنها تلك الحياة، كان معنى ذلك أنه يزيح الله من المركز الدافع إلى الفعل. فالإله الذي لا يكون الأساس النهائي للالتزام، لا يرتبط أي ارتباط بكيف اختيارنا الأخلاقي ودوافعه. وهكذا لا تقل نزعة كانط الوظيفية الأخلاقية أضرارًا بسيادة الله في النظام الأخلاقي عن النزعة الوظيفية العقلانية في النظام النظري. ويستنكر كيركجورد -في محاولته لاستبعاد كل ضروب مذهب الألوهية الوظيفي- الدليل الأخلاقي الكانطي على الله بوصفه واضع الانسجام بين السعادة والجدارة الأخلاقية؛ فهذا الدليل، مثله كمثل الدليل الأنطولوجي عند العقلانيين- يجعل وجود الله الفعلي الأبدي ينبع من معرفة مبدأ مثالي أولي a priori. فالقانون الكانطي الأخلاقي الكلي يناظر الماهية الكاملة كمالًا لا متناهيًا للتدليل الأنطولوجي، وفي كلا المثالين لا نجد أنفسنا حائزين لأي شيء حيازة كاملة أكثر من شكل مثالي من أشكال الوجود.

وبحث كيركجورد في كتابه «الخوف والارتعاد» (1843) عن تعليق المسألة الأخلاقية ليس تزكية للعدمية الأخلاقية، أو للأخلاقية المبدعة لذاتها. فهو لا يدعو إلى وضع توجيه الإنسان الحقيقي نحو الله بين قوسين، ولكن إلى أن نتخذ نظرة نقدية من نظرية كانط الأخلاقية فيما يتعلق بالأمر المطلق[392]. فهذا المذهب الأخلاقي الذي يوضع أساسه المستقل في العقل العملي، المشرع لنفسه. وكيركجورد لا يعنيه الموقف الأخلاقي الذي يتخذه الإنسان ذو الضمير المرهف، حين يتبع أوامر ضميره بوصفها ملزمة له إلزامًا مباشرًا، وإنما يحتفظ بنقده للتفسير الصوري الفلسفي للأساس النهائي للإلزام الأخلاقي. ويصف كانط الأساس الموضوعي المحدد بأنه القانون

الأخلاقي نفسه. ويصف الأساس الذاتي بأنه احترام القانون. وهنا يدخل الله لا بوصفه الأساس النهائي للأخلاقية، بل بوصفه مصادرة معقولة لإحلال الانسجام بين الخضوع الصوري للواجب وبين بحثنا عن سعادة مناسبة. ويؤكد كانط على الإرادة الأخلاقية المستقلة، خوفًا من أن يقرأ الفاسقون أهدافهم في الإرادة الإلهية، منظورًا إليها على أنها مصدر الإلزام الأخلاقي. بيد أن كيركجورد يبحث عن تناول للإله يتجاوز النزعة الوظيفية دون التباس، تناول لا يطالع تفاصيل الأخلاقية في الإرادة الإلهية، مثلما لا يطالع تفاصيل الطبيعة الفيزيائية في العقل الإلهي. ومن ثم، فهو لا يرى ما يدعو إلى الاستمرار في الامتناع عن النظر إلى القانون الأخلاقي في أساسه الصحيح، بوصفه معبرًا عن اهتمام الإله الشخصي بنا، وعن التزامنا نحوه.

وهنا يتهيأ هيجل على كل حال للتدخل بملاحظة أن القانون الأخلاقي والضمير الفردي ينبغي أن يدخلا في تركيب كل أخلاقي أعلى، ولا بد لنجاح هذا التوليف من التضحية بإله متعال في نهاية الأمر. ومعارضة كيركجورد لهذا الاقتراح ما هي إلا وجه واحد في هجومه العريض على الهيجلية الشائعة في عصره. وهو يهيب بالأمثلة الواردة في الكتاب المقدس: أيوب وإبراهيم، من حيث إنهما يقومان دليلًا على أن الإنسان الذي يجمع بين ضمير مرهف الحس وبين إدراكه للإله بصوفه المصدر الأخير للقانون الأخلاقي - ليس عليه أن يتشوف إلى التقاء ديالكتيكي للضمير والقانون لكي يتخفف من موقفه. فالفرد المسؤول يتعلم أن يبقى ماثلًا بين يدي الله، وأن يحترم علو الله وما يتسم به قانونه الأخلاقي من طابع الإلزام في آن واحد. ذلك أن الموقف الأخلاقي يتطلب الحرية أو «علاقة- إمكانية» بين الله والإنسان، في شكلي وجودهما الشخصي اللذين لا سبيل إلى ردهما إلى شيء آخر. وهكذا تمد النزعة الشخصانية الأخلاقية moral personalism القائمة على أساس ألوهي كيركجورد بوسيلة لمقاومة هيجل دون الرجوع إلى النظرة الكانطية إلى الله والقانون الأخلاقي.

ولما كان كيركجورد يتنفس الجو العقلي السائد في عصره، فإن حججه تتخذ نبرة هيجلية لا مراء فيها. ولكنها بما تنطوي عليه من دلالة خاصة تشير إلى مشهد جديد للفكر. وهذا الجمع بين العنصرين: التقليدي والأصيل، واضح في قضيته الأساسية: «(أ) المذهب المنطقي ممكن. (ب) المذهب الوجود محال»[393]. والشرط الأول من هذه القضية يستبعد كل خطة لا عقلية لإقامة اعتقادنا في الله وفي المسيحية على أنقاض المنطق والعقل الطبيعي. ويسلم كيركجورد -داخل حدود واضحة المعالم- بكفاية الفكر المجرد والتدليل المنهجي. فمن الممكن إعطاء المسائل الداخلة في مجال المنطق الصوري والرياضيات والعلوم الطبيعية تفسيرًا منهجيًّا مجردًا. بيد أن هذا ليس ممكنًا إلا لأنها تتعلق بالنظام المثالي، أو الماهوي، ولأنها منعزلة عن الوجود.

وفي الشطر الثاني من القضية يعارض كيركجورد محاولة هيجل لمعالجة المسائل الماهوية والوجودية بنفس الطريقة، وذلك بإدراجها جميعًا داخل منهج واحد، ونسق واحد من الفكر الخالص، وبدلًا من أن تعمل المصادرة الهيجلية الخاصة بالهوية بين الفكر الخالص والوجود على تصحيح عيوب الدليل الأنطولوجي، تقوم على نفس الإخفاق في احترام الاختلاف الأساسي بين المثال والوجود الفعلي، بين تمثل الوجود والفعل الوجودي نفسه. فهذا الفعل الأخير يتجلى بنفسه في الإحساس وفي تأملنا للإنسان، والأشياء المحسوسة والشخص الإنساني لا يردان إلى التصور

المجرد، حتى في حالته المنعزلة، وبالتالي لا يستطيع مذهب هيجل في الروح المطلقة أن يستوعب لا الأشياء المحسوسة ولا الشخص الإنساني. والكينونة في شكلها الوجودي تظهر نفسها في التغير الواقعي المحسوس- وهو شيء يختلف عن التصور المجرد في حالته الغيرية، كما أنها حاضرة (أي الكينونة) في مواقفنا الشخصية، وقراراتنا الحرة التي يمكن أن تتكشف عن أنها شيء واحد وقبول الضرورات اللاشخصية للمطلق الديالكتيكي. ولهذا، فإن الإنسان الفرد الموجود هو نفسه البينة الأولية على أن قيام مذهب وجودي مستحيل، بالمعنى الهيجلي الذي يدرج الوجود الإنساني داخل التطور الباطني للفكرة المطلقة.

ولكن إذا كانت الكينونة الوجودية للإنسان تتسرب من ثغرات المذهب الهيجلي، فإنه لا المذهب نفسه ولا منهجه، يستوعبان الواقع المتناهي. وفي هذه الحالة، لن يكون من المحتمل أن يشمل هذا المذهب الديالكتيكي في نطاقه وجود الإله اللامتناهي. وتتحطم نظرية الروح المطلقة والحركة الديالكتيكية من طرفيها معًا حين تزعم أنها أكثر من بناء منطقي. فهي عاجزة عن أن تشمل الإنسان بوصفه موجودًا زمنيًّا، أو الإله بوصفه كائنًا أبديًّا[394]. والفرد الإنساني يمتلك وجوده ماثلًا إزاء الله، ومتجهًا نحو الله، ولكنه ليس لحظة «داخل» أي روح منطلقة متطورة. والله يحتفظ بعلوه، لا بأن ينسحب بعيدًا، بل بنفس فعل الوجود، على نحو شخصي حر لا يعتريه التغيير. وكذلك لا تتألف باطنيته من التجلي الديالكتيكي في صورة متناهية، وإنما في معرفته الحميمة، ومحبته الشخصية، وقدرته الخلاقة بالنسبة للموجودات الزمانية.

ويرى كيركجورد أن اندماج الإنسان والإله في مجموع الروح المطلقة لا يحقق بينهما اتحادًا أوثق، بل إنه يخنقهما بتحطيم الظروف التي يمكن أن تقوم فيها علاقة شخصية بين فرد حر متناه وبين الخالق اللامتناهي. ولما كان كل من الوجود الإنساني والوجود الإلهي يند عن مقولات الروح المطلقة، فإن الوجود الأخير لا يملك إلا شكلًا مثاليًّا في عقل صاحب المذهب الهيجلي. ويخصص كيركجورد معظم أوصافه الساخرة لإثارة الوعي بالتفاوت الغريب بين مزاعم مذهب الروح المطلقة وأشكال الوجود الإنساني الفعلية، سواء الدنيوية منها والدينية.

ويتكشف لنا كيركجورد في يومياته الخاصة -دارسًا متعمقًا لكتابات فويرباخ ضد هيجل والمسيحية[395]. ويستشهد بالحكمة القائلة إن على المرء أن ينتصح من عدوه فيعترف بما في نقد فويرباخ من قوة، من حيث إنه يثبت الاختلاف الأساسي بين تعاليم المسيحية الأرثوذكسية وبين صورة المسيحية كما نشرها أتباع هيجل من الألوهيين. ولكنه يلاحظ أن فويرباخ نفسه فقد أخفق في تقدير الدلالة الحقيقية لهذا التضاد؛ وهو أن المذهب الهيجلي لا يشتمل اشتمالًا حقيقيًّا على حقيقة الله وحقيقة المسيحية، وأنه لا يرد إليهما بطريقة ديالكتيكية. وبدلًا من أن يدافع كيركجورد عن الإله وعن المسيحية على أساس النظرية المثالية في الروح المطلقة، يسلك سبيلًا جديدًا تمام الجدة، بأن يضعهما في مضاد النزعة الإطلاقية absolutism - على أساس نظرة إلى الوجود «الديني». والنتيجة التي يتمخض عنها رفضه لاستيعاب الإله في الروح المطلقة هي تقويضه لاحتجاج فويرباخ بالنزعة الإنسانية المضادة للألوهية. وهكذا يكون المفكر الدنماركي إرهاصًا بأن موجة الإلحاد الهائلة التي طغت في الفترة الممتدة من ماركس إلى نيتشه وما بعده - تستند إلى مقدمة لا

سبيل إلى الدفاع عنها؛ هي أن الإله والمطلق الهيجلي شيء واحد. ونظرية كيركجورد عن أشكال الوجود تتحرك تمامًا فيما وراء الصدام بين الشكلين الهيجلي والطبيعي للنزعة الأخلاقية متجهةً إلى نظرة وجودية لا تخلط الإنسان الموجود أو الإله الأبدي بأي مصادرة إطلاقية absolutist postulate.

وبينما يضع فويرباخ المشكلة الرئيسة على أنها إنقاذ الواقع الإنساني من الإله، أو من الروح المطلقة، يستخدم كيركجورد كل موارد الوصف المحسوس لإعادة صياغة تلك المشكلة على أنها استعادة الله والإنسان على حد سواء من مذهب المطلق. وهو يعترف بأن هذا المذهب الأخير قد كان تصورًا لا إنسانيًّا، ولكنه يضيف إلى ذلك أنه يتنافر بعمق مع الإله الشخصي الخلاق بقدر ما يتنافر مع الموجود الإنساني. واغتراب الإنسان لا يأتي من الاعتراف بالله، بل من الخلط بين الله والروح المطلقة، ثم محاولة المواءمة بين الوجود الإنساني وبين الروح المطلقة بوصفها كلًّا ديالكتيكيًّا. ولهذا فإن استعادة الإنسان إلى طريقة وجوده الحقيقية لا تتحقق من خلال المنهج الفويرباخي أو الماركسي بإضفاء كل خصائص المطلق عليه، بصورة معكوسة. ولا يتم التغلب على الاغتراب الإنساني إلا بالقيام بحركة «مزدوجة» تتألف من استرداد الموجود الشخصي المتناهي، ومن الاعتراف بالوجود الفعلي الشخصي اللامتناهي لله. وبإلغائنا للفكر الخالص بوصفه التفسير المنهجي للإنسان، نتحرر في الوقت نفسه من اعتباره تفسيرًا لوجود الله الأبدي. ومن خلال هذا التوضيح المزدوج وحده، نحرر أنفسنا من ربقة المطلق المثالي، ومن نتائجه اللاإنسانية.

ولم يردف كيركجورد أوصافه العينية بتفسير فلسفي جديد لله وللإنسان. فهو لا يقدم لنا تفسيرًا مفصلًا للعالم الطبيعي، أو للوسائل التي يستطيع بها العقل الإنساني أن يصل - دون معونة - إلى وجود الله الأبدي. وليست المسألة أنه أقدم على مثل هذا التفسير ثم أخفق في المحاولة، بل الأحرى أنه لا يثق في اكتشاف سبيل فلسفي متاح يمكن أن يؤدي إلي شيء، اللهم إلا الرجوع إلى المثالية المطلقة. والواقعية والألوهية اللتان يكتشفهما بخبرته الخاصة بالناس وبمطالعاته للمفكرين اليونانيين لم تتطور قط بطريقة فلسفية شاملة. وما إن يزيح الغطاء عن حضور هؤلاء المفكرين الفعلي، حتى تستغرقه مهمة إعطائهم صياغة فلسفية محكمة. وهو يعتقد أن رسالته الخاصة هي التحذير من أي خلط للفرد الإنساني والإله الأبدي، بالمطلق الهيجلي، ثم تركيز طاقاته الشاعرية الديالكتيكية على عمله الرئس وهو: دعوة الناس إلى مستوى الوجود الديني والمسيحية.

وتوكيد كيركجورد على صفة المفارقة في الإيمان المسيحي إجراء عاجل، لا يمليه أي عداء لفهمنا المتناهي، بل بتصميم على ألا يسمح للإيمان الديني بأن يتحول مرة أخرى إلى مرحلة مبدئية في نمو العقل الهيجلي. وهو يعني بطبيعة الإيمان المفارقة، أنه ليس استمرارًا للدين الطبيعي، ولكنه يعتمد على مبادرة الله وهبته الحرة.

وللإيمان المسيحي أيضًا جانب عاطفي؛ لأنه ليس فعلًا عقليًّا صرفًا، بل إنه يستدعي القلب أيضًا، كما يعبر عنه في حياة الصلاة. فما إن نحترم طبيعة الإيمان المسيحي المتميزة، حتى يعمل متعاونًا مع التفكير الإنساني الوجودي في الوصول بشتى أشكال الوجود الإنساني إلى اكتمالها الصحيح في محبة الله الشخصية[396].

وتحليلات كيركجورد لمدارج الوجود شيء عارض -في تقديره الخاص- بالنسبة لرسالته في تهيئة العواطف والإرادة والذكاء من أجل فعل المحبة الحر لله. بيد أن ما هو عارض بالنسبة إليه، ينتمي من الناحية الفلسفية إلى مركز المناقشة التي ثارت بعد هيجل عما إذا كان الإنسان يستطيع الاعتراف بالله دون أن يسحق نفسه بوصفه فردًا حرًّا. ومساهمة كيركجورد لفلسفة الله هي تأكيده العيني للتضامن بين الوجود الإنساني الفردي ووجود الله الأبدي.

(3)
نيومان والتصديق بالله

أعلن ت. ه. هكسلي T. H. Huxley - والعصر الفيكتوري في أوج ازدهاره وبنبرة تشوبها السخرية والاتهام- أنه لو ألف كتابًا عن الكفر، لاستمد كثيرًا من كتابات جون هنري كردينال نيومان John Henry Cardianl Newman (1801 - 1890). ولم يكن هكسلي يفهم كيف جمع نيومان بين إيمان لا يتزعزع بالله وبين تعاطف عميق مع العقل المتشكك، أو بين الاحترام الأساسي للبحث العقلي، وبين إدراك واضح لحدود المنطق الصوري. ومع ذلك، فقد كان هذا المزيج الأصيل نفسه من السمات الذهنية هو الذي وضع نيومان بمعزل عن رجال الدين في العصر الفيكتوري، وهو نفسه الذي سمح له أن يضيف شيئًا فريدًا إلى التراث الألوهي، وبخاصة إلى فلسفة القلب (philosophia cordis) أو سبيل القلب إلى الله.

وكان اهتمامه الرئس منصبًّا على الحياة الدينية العملية، سواء بوصفه زعيمًا لحركة أكسفورد أو قسيسًا من قساوسة الكنيسة (الأوراتوري). ولكن، لما كان نيومان يتصور الدين دائمًا على أنه قائم على أساس العقيدة، وبالتالي مشتملًا على مضمون عقلي محدد، فقد أعطى نصيبًا كبيرًا من اهتمامه للسبل التي تستطيع أن تؤدي بالعقل الإنساني إلى التصديق بالله وبالمسيحية أو إلى الامتناع عن هذا التصديق. أما التناول العاطفي الصرف الذي تكون فيه المشاعر هي المقومات الأولى، فقد كان غريبًا على تجربته الخاصة بالحالات الفردية من عملية الاعتقاد، وغريبًا على مفهومه للمسيحية التاريخية. وكان شعاره هو أنه لا وجود لتكريس صحيح دون معرفة حقيقة الله، وبالتالي ينبغي أن يُخضع الخيال والمشاعر في مسائل الألوهية والدين لنظام العقل العيني الصارم[397]. وكان هدفه هو تحقيق ترتيب متوازن لهذه العوامل جميعًا التي تتدخل في التصديق القلبي بالله دون توكيد أحد هذه العوامل بما يخل بالتوازن المنشود.

وعلى الرغم من أنه كان مقطوع الصلة تقريبًا بالحركات الفلسفية في القارة الأوروبية، التي شجعت على ظهور الإلحاد في القرن التاسع عشر، إلا أنه كان على حساسية غير مألوفة للاتجاهات الثقافية التي كانت تشير إلى ذلك الاتجاه في وطنه. فقد رأى أنه قد أصبح من العسير على المرء تقديم تبرير عقلي على تصديقه بالله، وأن الاتجاه يميل إلى الإلحاد بمعناه المطلق أكثر من ميله إلى إنكار جزئي لوجه من وجوه الله أو بند من بنود العقيد المسيحية. وقد أرجع هذا التيار إلى إنكار الإله إنكارًا جذريًّا -في شطر منه- إلى المناخ الثقافي العام في تلك الأيام. ومع زيادة المعرفة التاريخية والاجتماعية، كان من الأصعب إدراك وجود الإله في مجال التاريخ والمجتمع الإنساني. وكان توطيد مكانة العلوم الطبيعية والتكنولوجيا دافعًا لكثير من الناس إلى أن ينظروا إلى الطبيعة بوصفها ميدانًا للاستغلال الإنساني فحسب، لا بصوفها تجليًا للعقل الإلهي والقدرة الإلهية. ومن الأسباب الأولية الأخرى التي أحصاها لإضعاف مذهب الألوهية إخفاق أصحاب المذهب أنفسهم في تقدير قوة التحدي، ومواجهته مواجهةً فعالةً على أرض الفعل الفردي للتصديق بالله.

وقد مُني نيومان -سواء في أكسفورد أو في روما- بخيبة أمل في بحثه عن معونة تعينه على التصدي لهذه المشكلة[398]. فقد كانت أكسفورد في العشرينيات والثلاثينيات من القرن التاسع عشر، ما زالت تحت سيطرة المدرسة الذهنية Noetic أو مدرسة البينة Evidential school بزعامة ريتشارد ويتلي Richard Whately في «أوربيل كوليج» حيث كان نيومان زميلًا ومدرسًا. هذه المدرسة أطالت من عمر الدفاع العقلاني عن الدين الطبيعي وعن المسيحية الذي قام به كلارك Clarke وبيلي Paley خلال القرن السابق، كما ركزت على معيار الوضوح الرياضي والإفحام، وذهبت إلى أنه ما من إنسان يستطيع أن يصدق تصديقًا صحيحًا بقضية ما دون إثباتها عن طريق المنطق الصوري، وجندت الحجة القائمة على التصميم التي تثبت وجود الله، وطبقت على العقائد المسيحية نفس الإجراء الذي طبقته على الدين الطبيعي.

ومع أن نيومان قد أثنى على هذه المدرسة لأنها علمته كيف يفكر تفكيرًا مستقلًّا، وبمنطق صارم، إلا أنه سرعان ما اهتدى إلى مثالبها الرئيسة. فقد أقنعته تجربته الخاصة، وكتابات التجريبيين الإنجليز، أن المفهوم الرياضي للعقل لا يستطيع أن يؤيد مزاعمه في منطقة الوقائع، وهي المنطقة التي تنتمي إليها مسألة وجود الله والطبيعة. وفضلًا عن ذلك، فإن المطالبة بأن يكون كل تصديق صحيح بالله نتيجة لبرهان منطقي صوري، مطالبة تتصنع الإسراف في الصرامة. وهذا من شأنه أن يدفع الغالبية العظمي من الألوهيين والمؤمنين المسيحيين إما إلى الشك الدائم وإما إلى لامعقولية الاعتقاد- وهي نتيجة اتضحت لنيومان في تجربته مع العقول التي كانت تمتلك أسسًا سليمةً، ولكنها تفتقر إلى البرهان الصوري. كما رأى أن من الإسراف في العقلانية افتراض أن الدليل المنطقي يتمخض حتمًا عن تصديق دون أي تهيئة لقلبه. والإلحاح على التصميم في الطبيعة، وعلى الدليل الاستنباطي على المسيحية ينشأ عن نفس التجاهل لواقع العقل الإنساني، ولتباين المناهج في معالجة الموضوعات المختلفة.

وحين رحل نيومان إلى روما في الأربعينيات لاستكمال دراساته اللاهوتية، أدهشه فتور الاهتمام، لا بمصادر آباء الكنيسة فحسب، بل بمحاولات التوفيق العظيمة التي قام بها القديس توما الأكويني وغيره من المدرسيين. ومع أن عقلية نيومان لم تكتسب قط ذلك الطابع المدرسي، إلا أنه قام بمطالعات مستقلة في المراجع الشائعة وفي مؤلفات كبار اللاهوتين. وافترض أنه يستطيع من تلك المصادر «أن يحصل على مختلف الأدلة الصورية التي يستند إليها وجود الإله، وعلى البرهان الذي لا سبيل إلى دحضه الناتج ضد المفكر الحر والشكاك»[399]. ولم يكن تناوله يضع البراهين الضرورية ضرورةً منطقيةً موضع التساؤل قط، ولكنه كان يتحرك قدمًا نحو الأمام لاستكشاف قضايا معينة لم تعالج معالجةً صحيحةً أو حتى تم الاعتراف بها في أي مكان آخر. وكان ينظر إلى بحوثه على أنه مكملة للاستدلال الميتافيزيقي على الله، وعلى أنها تشبع حاجة ملحة متميزة في العالم الحديث، حيث أصبح تباين الآراء عن وجود الله هو الحالة السائدة.

والمشكلة الأساسية في نظر نيومان هي أنه لا وجود لحيلة قياسية قادرة على انتزاع التصديق من عقل لم يتهيأ شخصيًّا لإدراك الحجة، وأن معظم الناس الذين يصلون إلى يقين حقيقي عن الله، يفعلون ذلك بوسائل مختلفة عن الأدلة الصورية. وإزاء هذا الموقف الجسيم، يكرس نيومان نفسه

لمهام أولية أربع تتصل بفلسفة الله: توضيح الصعوبة التي تعترض سبيل المعرفة إلى الله، نقد الحجة القائمة على التصميم، وصف الاستدلال الألوهي المستمد من الضمير، والدفاع عن يقين التصديق الألوهي بالقياس إلى الاحتمال العلمي. أما عمله فيما وراء هذه المهام، فهو لاهوتي بحت وموجه نحو فحص العلاقات بين الكاثوليكية والعالم الحديث؛ إذ يرى أن التصديق بالله هو الخطوة الأولى في النمو المنتظم للعقل صوب الإيمان الكاثوليكي. وبالتالي يرى في ضوء هذا المعنى المحدد الواضح أنه لا وجود لموقع دائم بين الإلحاد والكاثوليكية.

(1) صعوبة معرفة الله. ثمة مفارقة تختفي وراء إشارة نيومان المألوفة إلى نفسه، وإلى خالقه بوصفهما الكائنين الوحيدين الواضحين وضوحًا جليًّا. وإدراكه المباشر لحقيقة الله لا يقل قوة وحميمية عن إدراكه لوجوده الخاص، ولا يتمتع أي تصديق حقيقي آخر بنفس هذه الحتمية والأهمية في نظر عقله. ونظرًا لارتباط حقيقة آخر بنفس هذه الحتمية والأهمية في نظر عقله، ونظرًا لارتباط حقيقة وجود الله هذا الارتباط المباشر بحقيقة وجود الذات، فإن وجود الإله جلي وبيِّن بذاته (بيِّن من خلال الذات)، ولكن ليس معنى هذا وجود أي حدس هين به، بل على العكس، تُكتسب المعرفة الطبيعية بالله بضرب من الاستدلال، ولا تُبرر إلا بعد تأمل دقيق للأسس التي تقوم عليها. ويعبر نيومان عن هذا التوازن البديع بين التلقائية والحميمية والقوة العملية التي يتسم بها الاعتقاد في الله وبين الطابع العويص الذي يميز الدفاع العقلي عن هذا الاعتقاد - يعبر عنه في عبارة وردت في سيرته الذاتية بقوله: «إن وجود الله محوط -بالنسبة لإدراكي- بأفدح الصعوبات، ومع ذلك فإن له على عقلي أقوى السلطان». ويضيف إلى ذلك: «إن يقيني -في نظري- يقين وجودي الخاص، ومع ذلك، حين أحاول أن أضع أسس هذا اليقين في شكل منطقي، أجد في هذا العمل صعوبةً لا أصل معها إلى الرضا»[400]. فقد يكون المرء موقنًا من وجود الله، ومع ذلك يدرك عمق الصعوبات، وقصور الأدلة القياسية. وهذه الرؤية المزدوجة لما تتميز به معرفتنا بالله من يقين وغموض في آن معًا، هي التي مكنت نيومان من الحفاظ على شروط الحوار بين الألوهيين والملحدين الباحثين عن الله في المجتمع الحديث.

ولا يعترف طرفا الحوار دائمًا بازدواج الدلالة التي تنطوي عليها تلك الجملة الشائعة: «وجود الله نتيجة قابلة للبرهنة عليها». ولهذا يفرق نيومان بين المعنى المنطقي «للنتيجة» - بأنه ذلك الذي تلزم عن مقدماته موضوعيًّا النتيجة الصورية، وبين المعنى النفسي لإدراك المرء المباشر وقبوله لنتيجة عملية التدليل[401].

وعلى حين تؤكد النزعة المنطقية المعنى الأول، وتؤكد النزعة النفسانية على المعنى الثاني، يتطلب الموقف الإنساني الاثنين معًا للوصول إلى تفسير مرض. فلا بديل هناك لإدراك الفرد لقيمة حجة ما، كما لا يمكن أن تفرض عليه دون بصيرة شخصية من جانبه. وبهذا المعنى لا وجود لنتيجة مبرهنة لا سبيل إلى مقاومتها.

والحقيقة التي تتم البرهنة عليها موضوعيًّا تظل نتيجةً غير فعالة حتى توضع في نصابها، وحتى تنتسب إلى فعل بالاعتراف أو التصديق. ويتفق نيومان مع كيركجورد على أن ثمة فجوة تظل مفتوحة حتى يرى العقل الفردي أن نتيجةً معينةً قد أصبحت حقيقةً تعنيه أو تتعلق به.

وعلى أساس هذه التفرقة، ينتقد نيومان تفسيرين لحقيقة أن بعض الناس لا يسلمون بالبرهان الفلسفي على وجود الله. وثمة رأي متطرف يجمع بين فكرة لاشخصية صرفة عن البرهان، ومنفصلة عن الحاجة إلى التجاوب الشخصي، وبين حكم أخلاقي متزمت بأن كل امتناع عن التسليم بنتيجة فلسفية هو انحراف مقصود عن الحقيقة. ويشير نيومان إلى استحالة الشك في إخلاص كثير من الباحثين عن حقيقة الله، ومع ذلك فإنهم يخفقون في رؤية قوة الإثبات الموجودة في الحجة الصورية على وجوده. وهناك بين مراسليه طائفة من أصدقاء العمر الذين واصلوا البحث في هذه المسألة دون أن يبلغوا فيها اليقين.

والموقف المتطرف الآخر يقترن بإخلاص معظم الباحثين ضد الدعاوي الخاصة ببرهان لا سبيل إلى مقاومته، وينتهي إلى عدم وجود دليل ملزم على وجود الله. وهذا هو نمط الاعتراض الذي التقينا به آنفًا عند وليم جيمس. أما نيومان فيلاحظ أن صفة البرهانية لاستدلال ما لا تتوقف على حصوله على الموافقة الفعلية الكلية؛ لأن فعل الاستنتاج أو التسليم بالبرهان تعتمد على أكثر من التقرير المنطقي للمقدمات. وحين يدخل الألوهي في حوار مع الآخرين، فينبغي أن يكون هدفه أيضًا هو أن «يثير في نفوسهم طريقةً للتفكير وتسلسلًا للأفكار شبيهًا بما يجري لأفكارنا، بحيث يتقدمون نتيجةً لفعلهم المستقل الخاص، لا نتيجة لأي قهر قياسي»[402].

وعدم القدرة على المقاومة - بمعنى القهر الأوتوماتي لحكم الفرد، لا ينتمي انتماءً صحيحًا إلى سمات الحجة البرهانية. وحين تقدر الطبيعة المتميزة للاعتراف الشخصي بالبينة حق قدرها، يستحيل على المرء أن ينتهي «بالضرورة» - نتيجة لما يراه من تباين في النظر إلى الألوهية - إلى إدانة أخلاقية لأولئك الذين يمتنعون عن التسليم بالدليل الصوري، أو إلى اعتراض منطقي على صحة الدليل نفسه.

ويلقي مزيدًا من الضوء على دلالة الخلافات الحادة على قيمة الأدلة الألوهية بالتفرقة بين النوعين الصوري واللاصوري من الاستدلال على الله. فالاستدلال الصوري جهد فني لصب تدليلنا عن الله في قالب المتطلبات المنطقية المجردة الخاصة بالبرهان القياسي. ويسلم نيومان بأن هناك دائمًا صعوبات تحيط بهذه المحاولة لجعل استدلالاتنا على الله تساير قواعد المنطق القياسي. ولكنه يحذر مع ذلك مع الانتهاء إلى هذه النتيجة البسيطة بأن الأساس الطبيعي للتصديق بالله قاصر قصورًا بينًا، ولهذا ينبغي أن نضع نصب أعيننا أربعة اعتبارات تحفظية على الأقل: فليس القياس هو النوع الوحيد من التدليل الذي يعطي اليقين، ومن ثم فإن شروط الشكل القياسي ليست متاخمةً للشروط اللازمة للحصول على يقين عن الله. وفضلًا عن ذلك فإن التراث العقلاني الحديث يمزج نظرية القياس بنموذج التدليل الرياضي. ولكن، لا الاستدلال القياسي، ولا الرياضة، صالحان لإعطاء براهين على أشياء تتجاوز مجال التجريد والتعريف التي يضعها عقلنا. وتتعلق مشكلة الله بنقطة بداية عينية وجودية في الأشياء الطبيعية وفي الإنسان، وكذلك بنهاية في وجود الله الواقعي الذي لا ينحبس داخل تعريفاتنا المجردة. والاعتبار الثالث هو أن البينة على الله تستمد -في شطر كبير منها- من تجربتنا عن الحياة الأخلاقية للإنسان. وهناك، لا يكون المطلب الرئس هو التخطيط الصوري، بل إدراك الدلالة المشتركة للجوانب العديدة للحرية الشخصية وللقرار الأخلاقي، فالمطلوب هنا شيء أكثر من مجرد المهارة في الأشكال المنطقية لإدراك أسس اليقين بوجود الله.

وأخيرًا، يذكرنا نيومان أنه في معظم مسائل الحياة التي لا تتحدد عن طريق الاستنباط المجرد، نعتمد على استدلال لا صوري يعطي بعض النتائج الموثوق بها. وهذا الاستدلال اللاصوري ليس نسخةً بدائيةً أو ناقصةً من الاستدلال الصوري، ولكنه يصلح في تلك المناطق العينية التي تحتاج فيها إلى أكثر من القواعد الصورية على نحو متميز. وفي حالة بحثنا العادي عن الله، نعوِّل أساسًا على ضرب لاصوري من الاستدلال. فهذه مسألة تتعلق بالوجود الفعلي للإله، ذلك الوجود الذي نجد عليه شاهدًا بوجه خاص في حياة الضمير الأخلاقية العينية. فإذا أردنا إجراء اختبار مباشر لصحة هذا الاستدلال، فعلينا أن نقوم بتحليل طريقة التدليل والبينة التي نستخدمها فعلًا للوصول إلى اعتقادنا الطبيعي في الله. فالاستدلال الألوهي اللاصوري لا تتوقف صحته على نجاح ترجمته إلى الشكل القياسي. والحق أنه غير قابل للرد أساسًا إلى البرهان القياسي والدليل الرياضي، بحيث إن يقينه لا يستند إلى الاستدلالات الصورية. وعلى هذا، فإن الصعوبات التي نصادفها في محاولة إثبات وجود الله عن طريق الاستدلال الصوري لا يمكن أن تضعف الاستدلال اللاصوري على إله. أما تباين التقديرات للأدلة الصورية فلا يجعل استدلالنا الصوري غير يقيني، ومشكوكًا فيه، ولكنه يذكر الألوهي بأن يستخدم نوع التدليل المناسب للوصول إلى اليقين في المسائل العينية المنتمية إلى تجربتنا الأخلاقية وفي الوجود الواقعي للإله المتعالي.

ويرتب نيومان أفكاره الأخرى عن مسألة التباين حول نظريته العامة القائلة بأن الاستدلال (سواء الصوري أو اللاصوري) مفتوح من طرفيه. ومن ثم، فإنه ليس كلًّا مكتفيًا بذاته. ففي نقطة البداية يعتمد الاستدلال على التسليم المشترك ببعض العوامل والمبادئ اللازمة له. ومعظم الخلافات التي تدور حول قيمة حجة لا تكون متناقضة من الناحية الصورية - تذوب في خلاف يتعلق بالمعطيات الأصلية والحقائق العامة المتصلة بالقضية. وليس الاستدلال الألوهي استثناءً لهذه القاعدة، ومعظم النزاع القائم حوله لا يتعلق بالتدليل، بقدر ما يتعلق بالوقائع الدقيقة، والحقائق الهادية التي تحدد نقطة البداية والإجراء. فثمة عمل تمهيدي لا غنى عنه، ولا بد من إجرائه بغية ضمان التسليم بهذه العوامل اللازمة. وأحيانًا، ترجع العقبات التي تحول دون الاتفاق في هذا المستوى الأساسي إلى اختلافات شخصية نفسية لا بد من تحليلها ومواجهتها في صبر وأناة. وينبغي أيضًا الاهتمام بوجهة النظر الثقافية السائدة في مجتمع ما، أو ما يعرف بالإيثوس Ethos؛ لأنها تمد الفرد لا شعوريًّا بكثير من مبادئه الأساسية وتقويمه للواقع. فالمناخ العقلي السائد، وعملية التقدم الحضاري المطرد، يهيئان عقولنا لقبول صورة خاصة للأشياء على أنها بديهية، حتى لو تفاوتت النظرة العادية المعترف بها من عصر إلى عصر تفاوتًا واسعًا.

ومع ذلك، يعتقد نيومان أيضًا أن هناك نموذجًا مشتركًا للطبيعة الإنسانية، تستطيع أن نتبينه وسط الاختلافات الشخصية والتفاعلات الثقافية، بحيث يمكن أن يصلح أساسًا للاتفاق على المعطيات والحقائق العامة التي يؤسس عليها الاستدلال الألوهي نفسه.

«ثمة شخصية أخلاقية معينة، واحدة بعينها، ونسق من المبادئ الأولى، والمشاعر والأذواق، وطريقة للنظر إلى المسألة ومناقشتها - طريقة صورية وسوية، طبيعية - وإلهية، «جهاز للبحث» أُعطي لنا لاكتساب الحقيقة الدينية»[403].

وهكذا نجد لدينا أساسًا معقولًا لتوقع أن يجلب الاستعداد التمهيدي لعقل الإنسان وقلبه اتفاقًا كافيًا على الأساسيات التي تسمح بإجراء الاستدلال على وجود الله. وأيًّا كان الأمر، فهناك مناسبات كثيرة إما أن يرفض فيها الفرد عمدًا الكشوف الأولية عن الحقائق والمبادئ، أو لا يستطيع التراجع عن مواقف تقليدي. وفي مثل هذه الحالات من العبث محاولة إقناع العقل بالجدال الصوري؛ ولن نستطيع حينئذ إلا مواصلة العمل غير المباشر للوصول إلى اتفاق شخصي على وضع الإنسان الفعلي في عالمنا.

وفي الجانب الذي ينتهي عنده الاستدلال الألوهي، يميز نيومان بين فعل الاستدلال أو الاستنتاج العقلي وبين التصديق النهائي بحقيقة ما تم الاستدلال عليه[404].

فالاستدلال الصحيح، أو فعل الاستنتاج من مقدمات، استدلال شرطي، أعني أنه يعتمد على اعتبار القضية ناتجة عن الجدال. غير أن التصديق نفسه فعل لا يقبل القسمة، وغير مشروط؛ لأنه يقبل القضية في حد ذاتها بوصفها مجرد نتيجة لازمة عن مقدمات. وأحيانًا لا ينجح الفرد في إبداء تصديقه على قضية وجود الإله؛ لأنه يظل سلبيًّا، ولا يقوم بأي فحص شخصي للبينة التي تؤيدها. وقد يُسلِّم -في حالة أخرى- بوجود الله، ولكنه يجد مع ذلك أن الأدلة الصورية شديدة الغموض والصعوبة، وبالتالي لن يصدق القضية أبدًا على نحو فكري أو فلسفي. وقد يتابع الفرد التدليل حتى فعل الاستنتاج، ولكنه لن يربط أبدًا النتيجة بمفهومه الشخصي عن الله، هناك حيث يتركز تصديقه الحقيقي. وقد يسلم بصحة الحجة، وقد يصل إلى النتيجة بطريقة مجردة دون أن يربطها من الناحية العملية بسلوكه الخاص واهتماماته الأخلاقية، فهو يرى إلى أين تؤدي الحجة، ولكنه لا يبدي تصديقه الشخصي أبدًا. وهكذا، ثمة تنوعات لا حصر لها على المستوى الفردي، بحيث لا يمكن أن يوجد تفسير موحد لغياب تصديق الناس جميعًا بالأدلة الفلسفية.

ويشبه نيومان محنتنا -في العالم الحاضر- بحالة أناس ينظرون في بئر عميقة، أو يُطحنون معًا في واد مظلم (وهذا قريب من تصور ماثيو آرنولد للموقف)، وحتى في أحسن الحالات، حين يقدر شخص ما الأدلة العلمية، ويربطها بنفسه أيضًا، فإن الغموض الذي يحيط بمعرفتنا بالله لا يتبدد تمامًا. «فأنت على كل حال لا تعرف، بل تستنتج أن هناك إلهًا، وأنت لا تراه، بل تسمع عنه»[405]. ويظل الله الإله المحتجب المجهول حتى ولو قامت حقيقة وجوده وفعليته اللامتناهية على الاستدلال الخاص بوجود ال «أنا» والعالم.

وهناك معنى فني في عبارة نيومان القائلة بأن عشرة آلاف صعوبة لا تؤلف شكًّا واحدًا في المسائل المتعلقة بالله، فهو يقصد بالشك هنا حالة العقل الذي لا يبدي تصديقه بوجود الله. وهذا شيء متميز تمامًا عن موقف الألوهي المقنع الذي يؤمن بالله. ومع ذلك يظل على وعي حاد بحدود هذه المعرفة وقصورها. فالصعوبات التي يلقاها الألوهي لا ترجع إلى عيب باطني في البينة على الحقيقة الإلهية، بل ترجع إلى عجزنا عن النفاذ إلى كمالات الله اللامتناهية، وعن فهم حضوره للكائنات وعلاقاتهم الفردية به فهمًا تامًّا. وهذه الصعوبات لا تتعايش مع التصديق اليقيني بوجود الله اللامتناهي فحسب، بل نتولد عن تمسكنا التأملي بهذه الحقيقة.

ويرى نيومان أن من علامات التواضع السليم للعقل الإنساني أن يعترف بما تنطوي عليه معرفة الله من يقين وعسر في آن واحد. وهذا التواضع العقلي يختلف اختلافًا كبيرًا عن التواضع الذي يوصي به بسكال العقل الطبيعي، والذي استنكره نيتشه ذلك الاستنكار العنيف. ولما كان نيومان يقرن التصديق اليقيني بالاعتراف بالصعوبات قرانًا وثيقًا بوصفه الموقف المتزن الوحيد للإنسان من معرفة الله، فإنه لا يجد مبررًا لأتباع رأي كالفن وبسكال القائل بأن المعرفة الطبيعية بالله تتمخض دائمًا عن غرور الذات الوثني. ومن ثم فإنه يتخلص من ضرورة الارتياب بالاستدلالات الفلسفية على الله، ويقتصر في تقويمها على المعايير الأخلاقية الدينية وحدها.

ويميز نيومان عادةً بين طريقتين في الدراسة الفلسفية للإله: البحث، والفحص. ويقصد بالطريقة الأولى دراسةً لله يقوم بها شخص يراوده الشك أو لا يبدي تصديقه فعلًا بوجود الإله. وهذا التناول يقف في مضاد طريقة الفحص، وهي الإجراء الذي يتخذه الألوهي الذي يؤمن بالله، ولكنه يرى أن من رسالته أن يسبر غور الصعوبات التي تكتنف معرفتنا الإنسانية به، وأن ينفذ في شيء من التعاطف إلى عقل الشاك والملحد. ويصف نويمان عمله رسميًّا بأنه فحص مستمر. وليس الباعث عليه إخفاقًا في تصديقه الخاص بالله، ولكنه إحساس صاحبه طوال حياته بمسؤولية فحص الصعوبات التي تعرض لعقله، وذلك بغية مساعدة غيره من الألوهيين في تشديد قبضتهم على الإله، وللبقاء منفتحًا ومتجاوبًا مع المشكلات التي يصادفها الباحثون عن الله.

(2) نقد اللاهوت الفيزيائي: وحين قام نيومان بفحوصه، لم يخفف من حدة الصعوبات، بل عرضها في أوج قوتها. وكان قاسيًا، بوجه أخص، تجاه الإهابات اليسيرة بالتاريخ الإنساني، والتصميم في العالم المنظور. وهناك - مثلًا- فقرة وصفية في كتابه «دفاع عن حياتي» (1864) Apologia Pro Vita Suo، تعارض كل تفسير طبيعي للإنسان في أبعاده التطورية، والاجتماعية، والتاريخية.

«يبدو أن العالم يكذب ببساطة تلك الحقيقة الكبرى (عن وجود الله) التي يمتلئ بها كياني كله إلى أقصى مداه، وبالتالي - فإن تأثير ذلك فيَّ -كمسألة تقتضيها الضرورة- محيرة، وكأنما ينكر وجودي أنا نفسي. ولو أنني نظرت في مرآة، فلم أشاهد وجهي، لكان لدي نفس الشعور الذي يغمرني فعلًا، حين أنظر إلى هذا العالم الحي المتشاغل، فلا أجد فيه انعكاسًا لخالقه.. وتأمل العلامات - أيًّا كانت باهتةً ومحطمةً التي تدل على تصميم مقصود، والتطور الأعمي لا يتبدى فيما بعد على أنه قوى عظيمة أو حقائق، وتقدم الأشياء كأنما تبدأ من عناصر غير عاقلة، لا صوب علل غائية، وعظمة الإنسان وصغاره، وأهدافه البعيدة، وحياته القصيرة، والستار الذي يحجب مستقبله، وإحباطات الحياة، وهزيمة الخير، وانتصار الشر، والألم الجثماني، والقلق الذهني، وسيادة الخطيئة وسطوتها، وألوان الفجور المنتشرة، وضروب كالفساد، والإلحاد اليائس المحزون، وحالة الجنس البشري كله التي وصفتها كلمات الرسول وصفًا مخيفًا، وإن يكن دقيقًا، «بلا أمل، وبلا إله في العالم».. هذه كلها رؤية تعبث على الدوار والرعب، وتفرض على العقل إحساسًا بسر عميق يند بصورة مطلقة عن الحل الإنساني. فماذا يمكن أن يقال لهذه الحقيقة التي تخترق القلب، وتحير اللب؟ لا أستطيع أن أجيب إلا بأنه إما أنه ليس ثمة خالق، وإما أن هذا المجتمع الحي من الناس قد طُرد -بالمعنى الحقيقي- من حضرته»[406].

ونظرة واحدة إلى التاريخ الإنساني في منظوره الطبيعي التطوري تحمل المرء بغتة وجهًا لوجه إزاء اختيار اللاألوهية أو الخطيئة الأصلية، مع الحاجة إلى مزيد من التنوير من التاريخ المقدس.

وفي هذا النص نغمات متميزة من بسكال الذي يطيب لنيومان الاستشهاد به بين حين وآخر، ومع ذلك، فهناك أيضًا اختلافات رئيسة تبين أن الكاردينال الإنجليزي لا يشارك سلفه في نظرته المتشائمة إلى معرفتنا الطبيعية بالله. وما يسبب الهلع -على حد وصف نيومان- هو ما يصيب الألوهي من إحباط حين يتوقع أن تتجلى القدرة الإلهية دون التباس في الطبيعة والمجتمع الإنساني. وتفترض حيرته أنه قد وجد فعلًا أسسًا جيدة في الاستدلال اللاصوري للتسليم بوجود إله خير، وقادر قدرة لا متناهية. وبينما يستخدم بسكال تفسيره للموقف الإنساني؛ لكي يجلل بالعار الأخلاقي كل تناول طبيعي للإله، يرى نيومان أن يقيننا بوجود إله يمكن أن يهيئنا لقبول حقيقة أخرى عن كارثة أخلاقية أصلية، وعن الحاجة إلى فادٍ. ويمكن أن يرجع هذا الاختلاف في نهاية الأمر إلى أن نيومان لا يقتسم مع بسكال تراثه الجنسيني عن الطبيعة والفضل الإلهي، كما أنه لا يجد سببًا لاهوتيًّا يدفعه إلى الحط من شأن المعرفة الطبيعية بالله، أو سببًا فلسفيًّا، مثل المذهب الهيجلي الذي يكافحه كيركجورد. وبدلًا من أن يحدد نيومان موقفه وفقًا للخطوط الجنسينية أو المناهضة لهيجل، فإنه يهيب بالمثل الذي ضربه القديس بولس حين وعظ الأثينيين فوق جبل «الأريوباجوس»[407]. إذ ينبغي للإنسان أن يوقر دائمًا الحقائق الطبيعية الموجود فعلًا في العقل الإنساني عن الله. وليس الوحي المسيحي شيئًا أجنبيًّا تمامًا عن الطبيعة الإنسانية، كما أنه لا يهدف إلى محو معرفتنا الطبيعية بالله، بل إلى تطهيرها والوصول بها إلى كمال جديد.

فإذا حلت هذه المسألة الأساسية، كان نيومان على استعداد للاتفاق مع بسكال وكيركجورد على ثلاث نقاط كبرى: أن التصديق النظري بالله عقيم أخلاقيًّا ودينيًّا من دون مرافقة القلب، وأن الله إله محتجب حقًّا، وأن حركة العقل الطبيعي الفعلية تتجه في معظم الأحيان إلى الإنكار والإلحاد. ومع ذلك، فإنه يقدم لكل نقطة من هذه النقاط تفسيرًا مستقلًّا، فهو لا يسعى إلى تمجيد سبيل القلب إلى الله على حساب السبل الأخرى. ولا يعني العقم الديني الذي ينجم عن التصديق النظري البحث بالله أن الاستدلال الذي يقوم عليه باطل منطقيًّا، أو منحرف أخلاقيًّا، ولكنه يعني أنه لم يؤت بعد ثماره على هيئة تصديق عملي ونظري على السواء. ويرى نيومان أن الحجة القائمة على الضمير تغذي التصديق العلمي، بيد أن هذا لا يحول دون أن تكون متكاملة مع عامل نظري، كما أنها لا تستبعد السبل الأخرى المؤدية إلى الله.

وفضلًا عن ذلك، فإن احتجاب الله ليس انسحابًا تامًّا لوجود من الاستدلالات الطبيعية جميعًا، ما دام تأكدنا من كماله اللامتناهي هو الذي يسوقنا أيضًا إلى احترام علو وجوده على أي نتائج للتدليل الإنساني. ويكون تدليلنا على الإله أشد ما يكون وثوقًا حين يشتمل على اعتراف بأننا لا نستطيع اكتساب أي رؤية طبيعية أو شاملة له. وبهذا المعنى، يتفق نيومان مع القديس أوغسطين على أنه إذا فهم العقل الإنساني الله إلى حد إزالة طبيعته المحتجبة، فإن ما يفهمه في هذه الحالة ليس هو الله نفسه.

وهناك جانب خاص من هذا الموضوع المتعلق بالإله المحتجب، يستخدمه نيومان في دراسة الاتجاه الحضاري صوب الإلحاد، وما تنطوي عليه الحجة القائمة على التصميم design من قصور. فإنه لما لم يكن الله واقعًا فيزيائيًّا متكتلًا، فإنه لا يتجلى بنفسه تمامًا خلال أي شيء مخلوق، أو حادث طبيعي: بحيث تبقى الظلال والسر مخيمين على الأرض دائمًا[408]. والعالم المادي يكشف عن الإله ويخفيه في آن واحد: فهو يقدم شاهدًا على خالقه. ولكنه يشجعنا أيضًا على البقاء في مستواه الخاص. وعلى الانصراف عن البحث عن الله. وكذلك يقدم لنا المجتمع الإنساني والتاريخ لمحات عن الحضور الإلهي، ولكنهما يمزجان هذه الشهادة بقصة عن نشاط لا جدوى منه، وشر لا طائل وراءه. ولما كان وجود الله وخيريته غير محفورين في الطبيعة والتاريخ، فإن البحث عن الإله يتطلب مجهودًا شخصيًّا صادقًا، والظروف تسمح للعقل الإنساني بإعراض حقيقي عن البينة المؤدية إلى الله.

ولهذا كان نيومان حريصًا على ألا يعزو الاتجاه إلى الإلحاد في عصره إلى أي فساد فطري في قوانا العارفة، أو إلى أي عيب جوهري في البينة. بل إن هذا الاتجاه يرجع إلى أن البينة تسمح للعقل الإنساني في نشاطه «التفسيري»- بالتركيز على جانب واحد فحسب من جوانب الضغط المستمر الذي يمارسه الشكل المادي للوجود، والنظام التاريخي. ومن بين الطرق التي نستطيع أن ننظر بها إلى الطبيعة والإنسان، ثمة مفهوم قوي شاق، يعزل سمات معينةً من الوجود المادي والاجتماعي لسد الطريق المؤدي إلى الله. وهذا التفسير بالذات، لا الفحص الفلسفي لمشكلة الإله بما هو كذلك- هو الذي يثير اعتراض نيومان. ولكنه يرى أيضًا أن إمكانية النظرة الملحدة مرتبطة بطبيعة الله المحتجبة، ومن ثم فإن الإلحاد -بوصفه اتجاهًا تاريخيًّا في عصرنا- لا يمكن التغلب عليه بإهابة يسيرة بالتصيميم في الطبيعة.

ولم يكف نيومان -ابتداءً من يومياته المبكرة حتى أنضج آراءه عن الله- عن التعبير عن تحفظات خطيرة على الدليل المستمد من التصميم، وهو الدليل الذي أولع به عصر التنوير، والمدرسة الذهنية noetic. فهو لم يكن يعوّل عليه في عقيدته الألوهية الخاصة، كما أنه لم يكن يُسلِّم بما يتضمنه من إفحام، أو حتى بدلالاته الألوهية إلا تحت شروط تحفظية قاطعة. ولهذا السبب، يمكن أن يقف وحده وسط رجال الكنيسة الكبار في العصر الفيكتوري من حيث إنه لم يكن مفزوعًا، أو معاديًا لنظرية داروين التطورية[409]. وفي مراسلة طويلة مع العالم البيولوجي سانت جورجي ميفارت St. George Mivart، نراه حريصًا على الإحاطة بآخر التطورات العلمية وتفسيرها النظري. كما أنه أبدى بعض التعليقات الهادئة على الطابع الشرطي للانتخاب الطبيعي، وتساءل عما إذا كان من الممكن وجود مثل بيولوجي لمبادئه التي تضمنتها نظريته في تطور العقيدة المسيحية. وكان موقف نيومان الثابت هو أن الداروينية قد أضافت مزيدًا من الصعوبات لتصور الطبيعة بوصفها تصميمًا ميكانيكيًّا mechanical design، ولكنها (أي الداروينية) لم تمس التناولات غير الميكانيكية للإله، من الطبيعة والإنسان.

وكان هناك أيضًا باعث لاهوتي يعتمل في عقل نيومان، لا على استبعاد الدليل القائم على التصميم، بل على الامتناع -بالتأكيد- عن اتخاذه استدلالًا أساسيًّا على الله. فالمعطيات التي تستند إليها كونية

الحدود، وهي لا ترتبط خصيصًا بشخصية الإنسان، وبالتالي فإنها لم تتأثر بالخطيئة الأصلية وبالفداء. وتأسيس معرفتنا بالله على هذا الأساس في المقام الأول معناه الوصول إلى إله لا يرتبط ارتباطًا مباشرًا بطبيعتنا الشخصية واحتياجاتنا الدينية. وقد تؤدي الشواهد المستمدة من التصميم إلى قوة كونية تتمتع بقدرة عظيمة (ولكنها ليست لامتناهية)، وبمهارة، وسماحة فائقتين. ولكنها تلتزم الصمت عن إله العدالة والرحمة والقداسة، وعن العناية الإلهية والحاجة إلى الفداء.

كان نقد نيومان اللاهوتي الرئيس إذَنْ هو أن مذهب الألوهية الذي يتخذ من التصميم مركزًا له يولد نظرة تأليهية deistic، أو حتى نوعًا من مذهب التناهي.

والسبيل الوحيد لانتزاع قبضة نزعة عصر التنوير التأليهية، والمذهب التجريبي، ومذهب التناهي عن العقل الأوروبي، هو إزاحة الدليل القائم على التصميم بوصفه التناول الأول للإله، وإثبات «أن الإله الذي خلق السموات» هو أيضًا «إله قلوبنا». وكان المقصود صراحة من دليل نيومان القائم على الضمير بين الله بوصفه خالقًا للكون وبين الله بوصفه رب القلب الإنساني. وعلى هذا النحو، حاول التغلب على التضاد الذي وضعه بسكال بين إله الفلاسفة والمدرسين، وإله إبراهيم وإسحاق ويعقوب.

وتمهيدًا للطريق الذي يسلكه تناوله، وضع تفرقةً فاصلةً بين اللاهوت «الفيزيائي» Physical واللاهوت «الطبيعي» natural[410]. الأول نظرية عن الله قائمة على حجة التصميم، ولا تصفه إلا بالكمالات الظاهرة في العالم الفيزيائي. وهذا هو الموقف المألوف لمذهب التأليه الإنجليزي. كما يعرضه وليم درهام William Derham في كتابه «اللاهوت الفيزيائي» (1713). وبحوث كلارك Clarke وبيلي Paley المتداولة، المدرسة الذهنية noetic. ويلاحظ نيومان أنه حتى مع التسليم بصحة الإهابة بالتصميم، فإن اللاهوت الفيزيائي لا يستطيع أن يتناول الله -من حيث هو كائن شخصي أخلاقي عادل- إلَّا تناولًا ملغزًا غير مباشر. فإذا التمسنا مذهبًا أكثر شمولًا، كان لا بد أن نلجأ إلى لاهوت طبيعي. وهو «طبيعي» بالمعنى المزدوج لاستخدام قوانا العارفة الفطرية، واستغلال كل مصادرنا الطبيعية للبينة، بدلًا من التركيز على العالم الفيزيائي. وهذه المصادر التي أسماها نيومان «مخبراتنا الطبيعية» عن الله هي: العالم المادي، والروح الفردية الإنسانية وأفعال ضميرها، والتاريخ الإنساني. ولا بد من استخدام هذه المصادر الثلاثة جميعًا لإقامة فلسفة متينة الأسس عن الله. والمنهج الذي يصطنعه اللاهوت الطبيعي هو الاستدلال الاستقرائي، غير أن هذا يحتوي في ذاته على الأساليب الفنية الخاصة بالبرهان الميتافيزيقي، وعلى التدليل الاحتمالي، وعلى الشواهد التاريخية، وذلك كيما يوائم بينه وبين مختلف ضروب البينة الطبيعية على الإله.

ولم يحاول نيومان نفسه أن يضع لاهوتًا طبيعيًّا بهذا المعنى الكامل. بيد أن مفهوم مثل هذا العلم قد أمده بإطار مشترك يستطيع أن يضع فيه تحليله للضمير والحجج الميتافيزيقية على السواء. كما مكنه أيضًا من أن يحدد أن النمط الوحيد من حجة التصميم الذي يمكن أن يفيد بعض العقول هو النمط الذي يعمل داخل نطاق هذا السياق الأوسع، والذي يحتفظ بعلاقة حيوية ومعطيات حياة الإنسان الروحية، وبالتالي يحتل مكانًا ثانويًّا داخل ميدان اللاهوت الطبيعي.

وفضلًا عن ذلك، فإن نيومان لا ينظر إلى الحجة القائمة على التصميم على أنها النوع الوحيد الذي يمكن إجراؤه من الاستدلال الاستقرائي، حتى لو كان ذلك الاستدلال يتجه من العالم الفيزيائي إلى الله. فهو يضع التصميم في مضاد نظام الطبيعة[411]. ومع أن هذه التفرقة حاسمة بالقوة (بالإمكان)، إلا أنه لا ينميها تنمية كافية. فهو يلاحظ عابرًا أن الدليل القائم على التصميم يرتبط ارتباطًا وثيقًا في التاريخ العقلي بمفهوم نيوتن العلمي عن الطبيعة بوصفها آلة منتظمة انتظامًا رياضيًّا، وبالتالي لا يمكن أن يختلط بالفكرة الأوسع عن نظام الطبيعة، أو التتابع المتجانس للأحداث. وأيًّا كان الإطار الأوسع عن نظام الطبيعة، أو التتابع المتجانس للأحداث. وأيًّا كان الإطار العلمي السائد، فإن النظام يؤدي -من الناحية الفلسفية- إلى القانون، والغرض، والعقل العلي. فهو لم يستخلص كل التضمينات التفصيلية لهذا التضاد، ومع ذلك يبدو من الكاهن وراء موقفه أن كشوف نظرية التطور تؤثر في مسألة التنظيم، لا على النظام العام، وغائية الحوادث، وبدلًا من أن يعمل نيومان على توضيح معنى النظام من خلال تحليل ميتافيزيقي مباشر، يكتفي بما توصل إليه من تضايف عام بين التصميم والعلم الطبيعي، وبين النظام والدراسة الفلسفية للطبيعة.

وكان شغله الشاغل هو إثبات أنه على الرغم من ارتباط دليل التصميم بالنظرة النيوتونية للعالم، فإن ذلك الدليل لا يلزم- في منطق صارم عن هذه النظرة[412].

فهو يتفق مع فرنسيس بيكون (كما أوضحت ذلك مقالة ماكولي) أن من الممكن الفصل بين العلتين الكافية والغائية فصلًا جذريًّا، بحيث يستطيع الباحث العلمي أن يقتصر في تركيزه على المقومات الفيزيائية المتقاربة والعلل الكافية. فإذا أُضيفت إلى تركيز بيكون على العلتين الكافية والمادية الفكرة التجريبية عن العلية الفيزيائية بوصفها تتابعًا للظواهر المنهجية للعالم المادي دون الإشارة إلى مصمم كوني. ووجهة نظر الفيزياء الكلاسيكية الحديثة هي «الإلحاد المحايد»، لا بمعنى إنكار الإله، أو إقامة أي شيء يتنافى مع وجوده، ولكن بمعنى أداء واجباتها الخاصة دون حاجة إلى الاشارة إليه. ولا يستطيع المرء -داخل السياق العلمي وحده- أن يفرض قرارًا عما إذا كانت حركات النظام الشمسي قابلة للرد بأكملها إلى معادلة لابلاس، أو أنها تتطلب فعل عقل إلهي، ويستطيع الإنسان أن يقرأ الطبيعة، إما بالرجوع إلى الوراء في حدود المقدمات الفيزيائية والمقومات، وإما بالاتجاه إلى الأمام في حدود التصميم. ولكن لا وجود «لقياس بارع» يستطيع أن يقهر العقل على التسليم بالحجة القائمة على التصميم من تفسيرات العلم النيوتوني وحده. فهذا الدليل ليس نتيجة ضرورية لأي موقف علمي، وبالتالي ليس هناك ما يدعو إلى جعله دليلًا أساسيًّا في عصر يمجد الكشوف العلية والاستدلالات تمجيدًا عظيمًا. ودليل التصميم لابرهاني، ولا أولي من وجهة نظر اللاهوت الطبيعي والعلم على السواء. وكان من الممكن أن يتفق نيومان والفيلسوف الأمريكي تشونسي رايت Chauncey Wright (ضد مذهب الألوهية «العلمي» والإلحاد في عصر التنوير) على الحياد الجوهري للمنهج العلمي تجاه كل استدلال ألوهي.

والنظر إلى الطبيعة -سواء بوصفها شيئًا نقترب منه مدفوعين بحب استطلاع علمي، أو بوصفها عملًا عقليًّا علينا أن ندرسه في رهبة دينية- هذا النظر ليس إلا المقابل لحقيقة أن الله يحجب نفسه ويكشف عنها في الطبيعة. فالله لا يعلن عن حضوره في الطبيعة والتاريخ في ضجة وصخب، ومع

ذلك فإنه يمدنا بأثر، يكون ضعيفًا ودائريًّا في بعض الأحيان، إلا أنه يؤدي إلى حقيقة وجوده وتدبيره الحكيم.

«هذا هو قانون العناية الإلهية: أن تعمل من وراء حجاب، وما هو منظور في طريقها يلقي ظلالًا في أحسن الحالات، وفي بعض الأحيان يطمس ويخفي ما هو غير منظور. فالعالم المنظور هو الأداة، وهو أيضًا حجاب العالم غير المنظور، وهو وإن يكن حجابًا، إلا أنه ما زال رمزًا ومؤشرًا في شطر منه: بحيث إن كل ما هو موجود أو يحدث في الظاهر، يحجب، ومع ذلك يوحي، ويخدم قبل كل شيء نسقًا من الأشخاص والحقائق والحوادث، وراء ذاته»[413].

ويؤكد نيومان -كما يؤكد كليمنت الإسكندري والأسقف بطلر- أن كوننا مغلف بالأسرار المقدسة سواء في جوانبه الفيزيائية أو الاجتماعية- التاريخية. والنظر إليه على أنه حجاب يخفي ما وراءه ولا شيء غير ذلك- فهذه نظرة اللاأدرية والإلحاد المتطرفة، على حين أن النظر إليه بوصفه رمزًا ومؤشرًا فقط، يؤلف ما في الثيوصوفية (الفلسفة الإلهية) ومذهب التأليه من ضعف. ويعترف نيومان بما في الاحتفاظ بالعلاقة المعقدة بين الحجاب والرمز، وبين الطبيعة بوصفها حاجبةً لحقيقة الإله الأبدي وعنايته، وبوصفهما موحيةً بهما- يعترف بما في هذا الاحتفاظ من صعوبة وتوتر. فالإنسان لا يستطيع أن يجمع هذين الوجهين دون استعداد سابق للعقل والقلب، وبالتالي دون إعطاء مزيد من الأهمية للعوامل الإنسانية في تصديقنا بالله يفوق ما يمكن إعطاؤه داخل لاهوت فيزيائي.

ولا يسمح نيومان للإلحاد بأن ينتفع بنقده للاهوت الفيزيائي؛ إذ إن حجته تنسحب على أي محاولة لإنكار وجود الله على أساس علمي. فهناك -وراء الإلحاد ومذهب الألوهية القائم على حجة التصميم- تفسير معين أو نظرة إلى الطبيعة[414]. وليس الإلحاد أو مذهب الألوهية القائم على التصميم محددين في المقام الأول لمفهومنا عن العالم، ولكنهما موقفان مشتقان من غيرهما، وناجمان عن بعض المبادئ الفلسفية الخاصة، ولا يلزم أيهما بالضرورة عن مفهوم علمي تجريبي للطبيعة. ومن الممكن أن يتغذى كل منهما على هذه النظرة العلمية، غير أن عملية التغذية هذه، عملية منفصلة تتطلب تدخل الاعتبارات الفلسفية، وليست نتيجة منطقية حتمية للتفسير العلمي نفسه. ويرى نيومان أن النزعة الطبيعية العلمية صحيحة داخل مجالها، ولكنها لا تمد الناس بالمقدمات التي تتأدى بهم حتمًا إما إلى النزعة الطبيعية الفلسفية الملحدة، أو إلى اللاهوت الفيزيائي. وما من إنسان يستطيع أن يتنصل من مسؤولية النظر في أعماق نفسه بحثًا عن إله قلوبنا، متذرعا بأن العلم يستبعد الله، أو أن العلم يخبره بكل ما نحتاج إلى معرفته عن الله. ولو لم يكن ثمة معبرة لا شخصية قياسية تصل ما بين النظرة العلمية السائدة وبين الإلحاد أو الألوهية القائمة على حجة التصميم، فمن واجب الفرد أن ينعم النظر في البراهين الميتافيزيقية وفي شهادة ضميره الخاص.

(3) الاستدلال بالضمير على الله: وإذا أراد المرء أن يفحص الحجج الميتافيزيقية، لم يقدم له نيومان في مجال الإرشاد إلا النزر اليسير، ففي مواعظه الدينية يشير عرضًا إلى الأدلة المستمدة من الحركة في العالم، ومن النظام الداخلي للكائنات، ومن الحاجة إلى علة أولى[415]. وهو

يعترف بما في هذه الأدلة من إقناع، ولكنه لا يعكف على تحليل الصعوبات التي تحيط بتلك المنطقة. ومن أسباب إحجامه قبولُهُ لرأي لوك القائل بأن أفعال إرادتنا الباطنة هي وحدها المصدر التجريبي لمعرفتنا بالعلية. فليس لدينا أي تجربة للعلية في الطبيعة المادية، ولكننا نستدل على وجوده من مشاهدتنا للتتابع الموحد، وللعلاقات بين الحوادث. أما ما هي الأسس التي لدينا في المعطيات العادية لإقامة مماثلة بين الأفعال الإرادية والتتابع الخارجي، فسؤال لا يجيب عليه نيومان. فهو لا يفتش في معني العلية الثانوية عند الفاعلين اللاإنسانيين، بل يقرر ببساطة أن التتابع المادي لا بد أن يرجع في نهاية الأمر إلى إرادة ما، ومن الواضح أن هذه الإرادة مستقلة عن الإرادة الإنسانية. ومن ثم، فإن فاعلية الله الروحية مطلوبة بوصفها المبدأ العلي النهائي للعالم الطبيعي. هذه النقاط جميعًا يجملها نيومان عابرًا دون أن يفحصها بعنايته المألوفة، فهو لا يتقدم متجاوزًا لوك وبطلر إلى معالجة أكثر ميتافيزيقيةً للعلية، ولنوع البرهان الوجودي الملائم للاستدلال العلي الحقيقي المستمد من الموجودات الحسية، لا للاستدلال المنطقي القياسي.

وقد برَّر نيومان المجال المحدود لاستقصاءاته الألوهية بملاحظة مؤداها أن الأنانية -في هذا المجال- هي التواضع الحقيقي. فقد وجد أن الحجة القائمة على الضمير ليست أقرب الحجج إلى نفسه وأشدها إقناعًا فحسب، ولكنها أكثرها تداولًا بين الناس في استدلالاتهم اللاصوري على الإله، وفي تصديقهم بوجوده الحقيقي. وكان تناول نيومان البنَّاء في اللاهوت الطبيعي يهتدي بخطة فحص ذلك النوع الشعبي الشخصي العلمي من البينة التي يعتمد عليها العاديون من الناس في تكوين عقيدتهم عن وجود الله. وفي منطقة الضمير، بحث نيومان عن أقوى حجة لاصورية تقدم لهم الأساس المعقول لتصديقهم بالله، ولم يزعم أنها الحجة الصحيحة الوحيدة، بل ركز دراسته على التصديق اليقيني الحقيقي بالله الذي تنتهي إليه. وكان مقصده الرئيس إثبات أن الاستدلال اللاصوري المستمد من الوقائع الأخلاقية طريق معقول يؤدي إلى الله وغير قابل للرد.

ويحصي نيومان -في مذكراته الخاصة- أربعة أسباب رئسة لاختياره للدليل القائم على الضمير[416].

أولًا: لأنه دليل مشترك لكل صنوف البشر، المسيحيين والوثنيين، الجهلاء والمتعلمين على حد سواء. وهو ماثل أمامنا منذ طفولتنا، ضاربًا بجذوره في تجربة متصلة هي تجربة خضوعنا للقانون. والدليل اللاصوري القائم على الضمير لا يحتاج إلى تخصص، كما أنه لا يتطلب تدريبًا خاصًّا لإدراكه، ولا ينحصر في الكتب والمعامل.

ثانيًا: ليس الدليل المستمد من الضمير عمليةً نظريةً بحتةً، كما أنه لا يقف عند حقيقة مجردة خالصة، بل إنه يجعلنا -على العكس من ذلك- ندرك الله في نقطة المركز من حريتنا. وهو شخصي، لا في نقطة انطلاقه فحسب، بل في فهم الله أيضًا بوصفه حكمًا شخصيًّا، وهاديًا تحدوه العناية، ومن ثم فإن هذا الاستدلال يعطي عادةً حقيقةً نظريةً والتزامًا عمليًّا من جانب الشخص المتناهي إزاء الإله بوصفه شخصًا. فهو مصدر العلاقة الأخلاقية والدينية بالله، وبالتالي فإنه يتغلب على عيوب الدليل القائم على التصميم.

ثالثًا: يؤيد نيومان الحجة المستمدة من الضرورة، من حيث إنها تؤلف أساسًا للاعتقاد في الحواس، إذ يمكن النظر إليها (أي إلى الحواس) حينذاك على أنها ممنوحة من الله. ومع أنه يعترف شخصيًّا في كتاباته الشخصية بالإدراك الحسي على أسسه الخاصة، إلا أنه يرى في الضمير دائمًا سبيلًا متاحًا للوصول إلى الله، حتى لأولئك الذين لا يثقون بالعالم الخارجي.

والسبب الرابع الذي يبديه نيومان خليق بمعالجة منفصلة. فهو يقرر -في شيء من الالتواء إلى حد ما- أن الحجة المستمدة من الضمير تشرح وتفند ما تشير إليه المراجع الإسكلائية على أنه «الخطيئة الفلسفية». وهو يجد معنى محسوسًا لهذه العبارة في ميل بعض العقول الفلسفية إلى تحويل الضمير، من كونه صوت إله يوجه ويكافئ، إلى كونه مجرد ذوق. وهذا شطر من الكفاح الحازم ضد اعتبار الضمير شاهدًا باطنيًّا على وجود الله، وعلى قانونه الأخلاقي. ورأى نيومان الخاص هو أن الضمير مقوم فريد في طبيعتنا الذهنية، مقوم لا يمكن أن «ينحل في نهاية الأمر إلى أي مزيج من المبادئ في طبيعتنا، يكون أكثر أوليةً منها»[417]. بيد أنه يذكر عدة مذاهب فلسفية تحاول أن تذيبه في شيء آخر سواه. ومن هذه التفسيرات الردية reductionist التفسيرات النفعية والاستطيقية والأنثروبولوجية والسوسيولوجية والنفسية، فهذه جميعًا تسعى إلى جعل الضمير مساويًا على التوالي لتقديم المنفعة، أو لأنانية بعيدة النظر، أو الإحساس بالملائم، أو لالتواء في عقل الإنسان البدائي، أو لناتج التكيف الاجتماعي والتعليم، أو نتيجة لروابط تداعي المعاني المحددة.

وفي مقابل هذه الأشكال المختلفة من الردية الأخلاقية، يعتمد نيومان على ما يُسميه فحصًا مباشرًا لظواهر العقل الإنساني الجوية، أو ما يمكن أن نُسميه تسمية تقريبية بأنه وصف فنومنولوجي (ظاهري) للمواقف الإنسانية، وتصويره الشهير للجنتلمان وسيلة مجسدة لتوضيح التقابل الحاسم بين الضمير بوصفه أمرًا أخلاقيًّا، وبين مقابله الاستطيقي. فهو يبين -بالرجوع إلى كتابات شافتسبري وهيوم، وبيرك وجيته- كيف يستبدل تناول الحس الأخلاقي moral-sense الذوق الجيد بالأمر العملي، والرضا عن الذات بالإشارة إلى معيار أسمى. وفي رده على تنبؤ ماثيو آرنولد بأن الأدب والثقافة سيحلان مكان الدين، يحلل نيومان الضمير بوصفه فعلًا شخصيًّا متميزًا تمام التميز عن استجابة متولدة عن الثقافة، ومن حيث ينتهي إلى علاقة أخلاقية خاصة لا يمكن أن ترد إلى أي معادل استطيقي.

ويحرص نيومان حرصًا خاصًّا على فهم ونقد النظرة الظاهرية والردية عند جون ستيوارت مل ا لذي حل مذهبه المنطقي محل المدرسة الذهنية في أكسفورد عقب رحيل نيومان بوقت قصير. ذلك أن الضمير يوجد في الفرد في سن مبكرة، بحيث يتعذر تفسيره بتداعي المعاني، كما أنه يوجد -بصورة موحدة- عند الإغريق الوثنيين والمسيحيين على السواء، بحيث لا يمكن أن يكون نتيجة لروابط عرضية، ومحددة اجتماعيًّا. ويعوِّل كل من هيوم ومل تعويلًا كبيرًا على مبدأ تداعي المعاني، ولكنه يبقى مع ذلك علةً مجهولةً داخل نزعتهما الظاهرية، ولا تنسجم نظريتهما مع تجربتنا عن التدبر المتروي وعن تطبيق المبادئ الآمرة على ظروف جديدة وعن الاختيار الحر، وهي جميعًا ملامح تميز عملية الضمير الفعلية في الإنسان.

والأفعال العينية، أو الأوامر الأخلاقية التي يمليها ضمير الفرد، تمده بالمعطيات اللازمة التي يعممها خفيةً في المبدأ القائل بأن الضمير يصدر الأوامر الملزمة لإرادتنا.

وهذا المبدأ -كغيره من مبادئنا الأولى- لا يتولد بطريقة أولية لا شخصية، ولكنه ينشأ على نحو استقرائي من تجربتنا الشخصية. ذلك أن العقل -إزاء تكرار الأحكام المتعلقة بالأمر الأخلاقي- يكون مفهوم الضمير شيئًا فشيئًا. فهو مفهوم مركب؛ إذ من الممكن أن ننظر إلى الضمير، إما بوصفه إدراكًا لقاعدة من قواعد الأخلاقية بالنسبة لظروف معينة، وإما بوصفه إدراكًا لقاعدة من قواعد الأخلاقية بالنسبة لظروف معينة، وإما بوصفه إدراكًا للواجب أو الالتزام الأخلاقي المؤثر في أفعال معينة. وهذا الوجه الأخير من الضمير متصل -على الأخص- بالاستدلال الألوهي. فإذا أُخذ على أنه إدراك مباشر للواجب فيما يتعلق بقراراتنا العملية في المسائل العينية، كانت له الوظيفتان الأوليان: الأمر -و- النهي، الإطراء -و- التأنيب. الضمير يحقق نفسه إذَنْ في التوجيهات والعقوبات وتصاحبه مشاعر الرضا والخزي. أما من حيث وجهه الخاص بالتوجيهات، أو بإحكام الأمر والنهي، فإن له طابعًا مستبدًّا يلقي ضوءًا خاصًّا على القانون الطبيعي الأخلاقي. فهو يمكننا من النظر إلى هذا القانون لا من حيث «هو» ميل حميم لطبيعتنا فحسب، بل من حيث هو «صادر عن» مصدر شخصي أعلى في وجودنا واتجاهاتنا الأخلاقية[418]. والإنسان ذو الضمير يصبح في وعي بنفسه، حيث إنه يوجد ويختار ويفعل في الحضور الفعَّال -وبالإشارة إلى- الإله الشخصي المتعالي. فهو يُعرَّف ها هنا على أنه موجود بوصفه المصدر الشخصي، والأساس النهائي للقانون الأخلاقي، وللالتزام.

ولا يزعم نيومان أن هذه الحجة يمكن أن تقهر كل إنسان، أوأن قوتها يمكن أن تقدم دون جهد شخصي، ومعاناة للموقف الأخلاقي الذي يصفه. ولكنه يرى أنها تثير الأسس العقلانية التي يستند إليها الإنساني في إبداء تصديقه بوجود الله. والأساس الذي يقوم عليه الاستدلال الألوهي اللاصوري المستمد من الضمير لا يقل معقوليةً عن الأساس الذي يقوم عليه استدلالنا العادي على وجود العالم الخارجي. ففي كلتا الحالتين، هناك أساس تجريبي لا يمكن تحليله إلى شيء آخر هو:

في الحالة الأولى وجود الإحساسات في العقل، وفي الحالة الثانية وجود الأوامر الأخلاقية. ففي إدراكنا للإحساسات، على أنها تبعث فينا بواسطة مصدر آخر، نقوم باستدلال تلقائي لا أثر للتفكير فيه- على وجود عالم مادي. ونحن نستخدم أيضًا نفس المبدأ الاستقرائي عن مصدر علي حقيقي للتقدم من تجربة الأوامر الأخلاقية بوصفها صادرةً عن شخص أخلاقي أسمى -للتقدم إلى وجود الله. ذلك أن أوامر ضميري يبدو أنها تنقل نيةً -على- الإلزام من جانب فاعل عاقل أخلاقي، متميز عني، وأعلى مني، فإذا أدرك الفرد طبيعة الأمر الأخلاقي نفسه التي لا سبيل إلى ردها، وعانى تجربة العلية الباطنة بوصفها إرادةً فعالةً، تحرك بكل تأكيد صوب التصديق بوجود الله، وعلوه، وخيريته الأخلاقية.

وهنا تتدخل مسائل معرفية وميتافيزيقية لا يفحصها نيومان نفسه. فهو لا يفحص الصعوبات التي تستتبعها المقارنة بين الاستدلال على الله وبين الاستدلال على العالم المادي الواقعي. وهو يفترض أن معظم الناس يؤمنون بنمط من الواقعية غير المباشرة، وبأن المشكلات المرتبطة بهذه النظرية

ليست خطيرةً إلى درجة تكفي للشك في صحة الاستدلالات الوجودية الأخرى التي تستخدم إجراءً مماثلًا. وإخفاقه السابق في إثبات معنى العلية في المجال المادي اللاإنساني تجد له ها هنا مقابلًا في إحجامه عن بحث ما إذا كانت التجربة الباطنة لفعل الإرادة تسري على ما وراء عالم الفاعلين الروحيين المتناهين. على أنه في أوصافه للطابع الآمر الذي تتسم به توجيهات الضمير، لا يشير إلى أننا نكتشف في الأمر الأخلاقي نية شخص ذي سلطان يعلو على الفاعلين المتناهيين جميعًا. فالتركيز على العلية بوصفها فعلًا فعالًا من أفعال الإرادة يفتح الطريق لتفسير الأمر الأخلاقي على أنه الحضور الواقعي لسلطة الإله الفاعل الشخصي اللامتناهي.

وهناك ميزتان خاصتان كان نيومان يرجو أن يجنيهما من الحجة القائمة على الضمير. فقد كان مدركًا -في المقام الأول- أن الاتجاه الإلحادي ومذهب مل في التناهي- يعملان معًا على تجميد مشكلة وجود الله، ومشكلة خيريته الأخلاقية. فهما يضعان الشرط القائل بأن المرء لا يثبت وجود الله إلا إذا أثبت مباشرة وجود إله خيِّر.

وبدلًا من أن يفحص نيومان هذه المقدمة على أسس ميتافيزيقية، أوصى باتخاذ طريق الضمير وسيلة لتلبية هذا المطلب. ولاحظ -(موجهًا ملاحظته إلى صاحب النزعة الطبيعية الملحدة) أن على المرء أن يتخذ من الإنسان -لا العالم الفيزيائي- نقطة انطلاقه، إذا أراد أن يصل على الفور إلى إله متصف بالصفات الأخلاقية.

وطريق الضمير يقع داخل سياق أخلاقي، ويؤدي إلى الله بوصفه الحكم العادل الخيِّر. وكذلك يجيب نيومان على صاحب مذهب التناهي إجابةً مماثلةً مؤداها أن موقف الضمير يبدي الله بوصفه الشخصي المقدس الكامل الذي يعلو على الفاعلين المتناهين جميعًا ويأمرهم. أما وجود الألم والشر والحوادث التي لا غاية لها، فامتحان لإيمان الإنسان بقدرة الله اللامتناهية وخيريته، ولكنه ليس توجيهًا للتخلي عن لامتناهي قدرته أو خيريته.

وقد توصل نيومان إلى نتيجة قيمة أخرى من إدراك شهادة الضمير ضمن الأسس الأولية للإيمان بالله. والمعطيات في هذا المثل لا توجد في المجال الشخصي وحده، ولكنها أخلاقية بوجه خاص. ومن ثم، فإنها تخاطبنا بطريقة عملية، والنتيجة الطبيعية للاستدلال الألوهي المستمد من الضمير، هي التصديق العلمي بالله، لا بمعنى كونها خاليةً من أي دلالة نظرية، بل بمعنى إضافة إيمان إرادتنا الراسخ، وولائنا لحقيقة وجودية. وهذا الالتزام العملي نحو الإله- بوصفه خيِّرًا ومقدسًا بصورة لا متناهية - يُمكِّننا من معاناة ضراوة الشر، وارتياد نسق الحوادث الباطن دون استنتاج أن القدرة الإلهية عاجزة أو محدودة، أو أنه لا وجود لإله خير متعال خلق الإنسان وعالمه الطبيعي. والحق أن التصديق الألوهي الموجه وجهة عملية يزودنا بدافع إيجابي لمكافحة الشر، والسيطرة على القوى الطبيعية والتاريخية لتحقيق غايات إنسانية.

(4) الاحتمالية العلية والتصديق اليقيني بالله. لم تكن حجة نيومان القائمة على الضمير هي رد نيومان الوحيد على المدرسة الذهنية التي حاولت أن تحصر التناول المعقول من جانب كل إنسان للإله في البراهين الصورية وفي الإهابة بالتصميم، ولكنها (أي حجة الضمير) كانت أيضًا سبيلَهُ لمواجهة اعتراض هام موجه من موقع منطلق العلم. وقد صاغ هذا الاعتراض صديق هو وليم

فرود William Froude خلال مراسلة امتدت طيلة حياتهما. وكان شقيق فرود الأكبر شريكًا حميمًا لنيومان في حركة أكسفورد، وكان وليم نفسه عالمًا ممتازًا في الأيدروديناميكا (ديناميكا الموائع) وفي الهندسة البحرية. وعن طريقه، حافظ نيومان على صلته بالمناهج الفعلية المتبعة في فيزياء القرن التاسع عشر، كما أحيط بنفس الاتجاهات في منطق العلوم التي اهتم بها تشارلز بيرس Charles Perice في أمريكا.. وقد صُدم فرود بالتماثل بين رأي السِّيْر تشارلز لايل Charles Lyell وغيره من العلماء، ذلك الرأي القائل بأن مناهج العلم الحديث لا تؤدي إلا إلى نتائج احتمالية، وبين ما أعلنه نيومان في كتابه «دفاع» Apologia من أن الاحتمال هو مرشد الحياة، وأن اعتقاده في الله قائم على أسس الاحتمال. وحين وضع فرود هذين المصدرين معًا، استنتج أن كل استدلال على الله ينبغي أن يظل احتماليًّا وخاضعًا للشك. وبالتالي لا يمكن أن يعطي أبدًا يقينًا مطلقًا عن وجوده.

واستمرت هذه الصعوبة مصدر إزعاج عميق لنيومان سنوات طويلة؛ لأنها بدت نتيجة لا مهرب منها لموقفه الخاص من ناحية، ولأنها كانت شيئًا يوصي به الرأي الشائع للتفكير العلمي من ناحية أخري. وكان فرود يعتقد أن العقل الإنساني «لا يستطيع الوصول في أي موضوع من الموضوعات إلى نتيجة يقينية يقينًا مطلقًا.

وعلى الرغم من وجود بعض النتائج التي تعد أشد يقينًا من غيرها، إلا أن هناك عنصرًا من عدم اليقين فيها جميعًا. وعلى الرغم من أن أي احتمال، مهما يكن ضعيفًا -قد يجعل من واجبه- حيثما كان أن يتصرف «كما لو» كانت النتيجة التي يشير إليها يقينية تمامًا، إلا أن أعلى درجات الاحتمال لا تبرر العقل حين ينفي ما يتبقى من الشك[419]. وقد أكد فرود -مثلما فعل تشارلز بيرس، على موقف القابلي للخطأ fallibilism (أو الخطيئة)، أو التسليم بالخطيئة الجوهرية لكل تدليل علمي، وواجب البقاء على استعداد مراجعة الاحتمالات الحاضرة ورفضها. ولا ينبغي أن نسمح لمقتضيات الفعل بخداعنا فيما يتعلق بعدم اليقين النظري الذي تتسم به أحفل آرائنا بالوعود، وأكثرها جدوى من الناحية العملية.

ويشكل نيومان استجابته لهذه الحجة في مراسلاته الخاصة، وفي كتابه قواعد التصديق A Grammar of Assent (1870). فهذا غرض من أغراض تمييزه بين فعل الاستدلال والاستنتاج وبين فعل التصديق. فلما كان الاستدلال والتصديق فعلين مختلفين، يمكن أن يكون التصديق بالله معقولًا ويقينًا بمعزل عن استدلال صوري برهاني. وفضلًا عن ذلك، فإن ما يقرره نيومان عن الأسس الاحتمالية لاعتقادنا الطبيعي في الله ينبغي أن يفسر تفسيرًا دقيقًا، بحيث يشير الاحتمال إلى بعض الحجج الألوهية المنفصلة، وإلى فعل الاستنتاج منها، لا إلى التصديق النهائي. وفعل الاستنتاج مشروط؛ بمعنى أنه يتجه إلى مقدمات الحجة ويعتمد عليها، لا بمعنى كونه قابلًا للمراجعة على نحو جوهري. ومع ذلك، فإن التصديق الألوهي غير مشروط؛ لأنه يقبل حقيقة وجود الله على أنها قضية مقنعة في حد ذاتها. وبالإضافة إلى ذلك، لا يستخدم نيومان عبارة «محتملة» على أنها مرادفة لكلمة «غير يقينية»، أو «مشكوك فيها»، أو «ضعيفة البينة نسبيًّا». فهو حين يصف حجة ما بأنها احتمالية أو محتملة، لا يسعى إلى عزلها عن النوع الوحيد من البرهان الذي يسمح به المذهب العقلي أو المدرسة الذهنية. وخط التدليل يكون محتملًا من حيث

إنه: (أ) ليس برهانًا رياضيًّا، (ب) وأنه يتلقى معطياته ومقدماته من التجربة، لا من العقل الخالص والمصادرة الأولية، (ج) وأنه يهتم بالوجود القائم العيني لا بالتصور المجرد[420]. والحجة الأخلاقية على وجود الله احتمالية بهذا المعنى النيوماني الثلاثي. فهي ليست دليلًا صوريًّا رياضيًّا، وهي تستمد قوتها من معاناتنا لأفعال الضمير، وهي تستنتج الوجود الواقعي لإله شخصي، ولا تستنتج حقيقة مجردة. بيد أنه ما من واحدة من هذه الملابسات تحول دون أن يكون التصديق اللاحق بوجود الله تصديقًا يقينيًّا غير مشروط، وإن لم يكن هو نفس التصديق اليقيني الذي نمنحه لحقيقة رياضية ما.

فالتصديق الذي نبديه بوجود الله، والمترتب على الاستدلال اللاصوري من الضمير، يتمتع بيقين أخلاقي. وعلينا أن نميز بعناية استخدام نيومان عن استخدام ديكارت وكثيرين غيره من المؤلفين المدرسيين المحدثين الذين يعتبرون اليقين الأخلاقي ضعيفًا غاية الضعف، ويرون أنه يقف في مضاد اليقين الميتافيزيقي والفيزيائي.

إذ يرى نيومان -على النقيض من ذلك- أن اليقين الأخلاقي يقف أولًا في مضاد النوع المنطقي-الرياضي الناتج عن التدليل المجرد اللاوجودي. فهو ليس يقينًا مزيفًا، أو من نوع أقل، بل إنه اليقين الذي يتناسب تناسبًا صادقًا مع التدليل العيني اللاصوري الذي يؤدي -على نحو استقرائي- إلى وجود الله، وإلى حقائق الواقع الأخرى. والقضية اليقينية أخلاقيًّا ليست إراحة برجماتية للنفس، ولكنها تتضمن حقيقة نظرية. صحيح أنها تحمل إشارة عملية إلى سلوكنا المترتب عليها، غير أن هذا لا يجعلها «شبه- مطلب» من مطالب الفعل. فقضية وجود الله يقين أخلاقي، لا بسبب افتقارها إلى أي حقيقة نظرية، بل لأن أساسها يقوم في البينة الأخلاقية العينية، ولأنها تنتسب إلى حياتنا الإيجابية.

ولا يحدد اليقين الأخلاقي سلبًا بوضعه في مقابل اليقين الرياضي، وإيجابًا بإشارته العملية، بل أيضًا بإسهام ما أطلق عليه نيومان اسم «الحس الاستدلالي» illative sense.وهذا الحس لا يشير إلى قدرة منفصلة لذهننا، ولكن إلى وظيفة متميزة من قوتنا الذهنية العادية. والحس الاستدلالي يعني قدرة ذهننا على إجراء استدلالي صوري؛ لكي يميز نموذجًا موحدًا من البينة في طائفة الحجج المستقلة، المتلاقية في الوقت نفسه. فهو لا يضيف الاحتمالات، بالمعنى العلمي للاحتمال، وإنما يبحث بواسطة الاستدلال اللاصوري عن حقيقة يقينية من الناحية النظرية، حقيقة قد توجد أو لا توجد ضمن مثل هذه الطائفة من الحجج.

فإذا اكتشف يقينًا نظريًّا في القصد الموحد لمصادر متعددة من البينة التي قد لا يكون بعضها مقنعًا في حالته المنفصلة، تأدى به ذلك إلى تصديق عقلي ويقيني بهذه الحقيقة المركبة. وليست وظيفة الإرادة في عملية الحس الاستدلالي أن تحوِّل الجائز إلى يقين، بل أن تضمن نظرًا موحدًا إلى البينة في مجموعها، سواء كان الناتج ظنًّا أو يقينًا. والتصديق اليقيني الذي يعطي لوجود الله على أساس المعطيات المركبة في حياتنا الأخلاقية، هو تصديق أخلاقي؛ لا لأنه من مرتبة ضعيفة، ولكن لأنه يستند إلى تقدير استدلالي لوحدة معطيات الضمير ذات المعنى، ولأنه يؤدي إلى تسليم الإرادة، والعقل أيضًا- بحقيقة تلك القضية.

هل التصديق اليقيني بالله تصديق بسيط أو تأمل، تصوري أو واقعي؟ إن نيومان يحاول الجمع بين قيم الأنماط الأربعة من التصديق في التسليم الناضج الكامل بالله[421]. إذ ينبغي أن يكون لاعتراف القلب مباشرة التصديق البسيطة وقوته، بوصفه ثمرة استدلالنا اللاصوري على الله، مع التأكد من أسس البينة التي تأتي مع التصديق التأملي. وليس الاقتناع التلقائي والتحليل التأملي أمرين متنافرين، ولكنهما وجهان مكملان لتصديق الإنسان الكامل، أو ليقينه المركب عن الله. ويقين الفيلسوف عن سبب تسليمه بوجود الله متصل والمعرفة التي يكتسبها الرجل العادي، ذلك أن توليف نيومان بين التصديق البسيط والتأملي يحول دون قيام أي تعارض دائم بين التناولات الفلسفية والدينية، وبين تناولات الحياة اليومية للإله.

ويعتقد نيومان أننا نستطيع -كذلك- أن نجمع بين التصديق التصوري والواقعي بوجود الله، إذ إنهما لا يرتبطان بوصفهما فعلين من أفعال العقل أحدهما ناقص والآخر كامل، بل بوصفهما تصديقًا بموضوع تصوري، وتصديقًا بشيء واقعي، دون أن يكون ثمة اختلاف ضروري في اليقين نفسه. فمن الممكن أن يكون هناك تصديق تصوري بوجود الله بمعنى قبول حقيقة القضية الألوهية من حيث هي كذلك. والاستدلال القائم على الضمير ينشأ أساسًا في مثل هذا التصديق التصوري أو النظري الكامل بحقيقة أن الله موجود. على أن المرء يستطيع أن يبدي تصديقًا حقيقيًّا بهذه الحقيقة، من حيث إدراكه بأن أساس الدليل يتألف من وجوده الأخلاقي نفسه، وأن دلالته تتعلق بوجود الإله الأخلاقي والشخصي نفسه. والتصديق الحقيقي يضيف إشارة القضية الصادقة إلى المعطيات الجزئية الشخصية وإلى النتائج غير المباشرة في الفعل. ذلك أن تصديقنا التصوري بالله المستمد من الضمير ملتحم التحامًا طبيعيًّا بتصديق حقيقي عندما تنجح في إدماج الحقيقة عن الله بالأفعال الجزئية الصادرة عن ضميرنا ومشاعرنا العملية، مدركين على هذا النحو أن تلك الحقيقة تتصل بعلاقة شخصية عملية بين الشخص الإنساني والواقع الإلهي الشخصي. فالتصديق الحقيقي لا يمحو الحقيقة النظرية عن الله وأساسها الاستدلالي اللاصوري. ولكنه يضيف كمال الارتباط العملي لقلبنا بوجود الله الشخصي الخاص.

وهناك دلالة تاريخية خاصة في إصرار نيومان على أن يتضمن التصديق الكامل بالله الإسهامات الخاصة بأنماط التصديق الأربعة جميعًا. ففي عصر يتعرض فيه مذهب الألوهية لهجوم الإلحاد واللاأدرية، يحتاج التصديق البسيط إلى التأييد الذي يمكن أن يحصل عليه من تصديق تأملي بأسس معرفة الله. ومع ذلك، فحتى قبضتنا التأملية على الله ليست كافية إذا بقيت في الشكل النظري لتصديق تصوري؛ ذلك أن الحقيقة النظرية عن القضية الخاصة بالله تحتاج أن تكتمل بتصديق حقيقي من عقلنا بالله، مفهومًا على أنه حقيقة شخصية. وهكذا تشير عبارة نيومان عن بينة الإنسان الجلية بذاتها عن نفسه وعن الله إلى الرابطة الحميمة التي تنسجها الحجة القائمة على الضمير بين تجربة المرء عن ذاته الأخلاقية وبين الفعل العقلي الخاص بالتصديق التصوري- الحقيقي بوجود الله الشخصي الخيِّر إلى ما لا نهاية.

وفي التوليف بين الاستدلال اللاصوري من الضمير وبين ضروب التصديق الأربعة، يعثر نيومان على إجابته الأساسية الطبيعية على مشكلة الإلحاد الحديث والنزعة الطبيعية الفلسفية التي يقدرها تقديرًا كبيرًا، والتي تكمن وراء بحوثه جميعًا.

«وهناك الإله،... هذه العبارة حين تُفهم حق الفهم، تكون موضوع إيمان قوي عازم يحدث ثورة في العقل.. والعقل تكوَّن بمثل تلك العناية على أساس من ضميره الطبيعي، لا يقدم عالم الطبيعة والإنسان إلا انعكاسًا لتلك الحقائق عن الإله الواحد الحي الذي كان مألوفًا له منذ الطفولة... وهو يفسر ما يراه حوله بهذا التعليم الباطني السابق، بوصفه المفتاح الحقيقي لهذه المتاهة من الفوضى الشاسعة المعقدة، وهكذا يكتسب رؤية بالله تزداد تماسكًا وشفوفًا من أشد المواد افتقارًا إلى المعنى. وعلى هذا النحو يكون الضمير مبدأ وصل بين المخلوق والخالق»[422].

فلو أن تصديقنا القلبي الكامل بالله تضمن الأوتار النظرية للتصديق التأملي، والاحتمال العملي لتصديق حقيقي، لكان لدينا من النور والصبر ما يكفي لمجالدة الصعوبات الفعلية التي نلقاها في تجربتنا للعالمين التاريخي والطبيعي. والانتباه إلى دلالة الضمير لا يبدد مشكلة الشر، ولكنه يُمكِّن الفرد من أن يضع أساسًا شخصيًّا مناسبًا للتفسير بغية مصارعة هذه المشكلة. وينطوي تصديقنا المتكامل بالله على التأكيد الحقيقي بأن الخيرية والعدل والرحمة موجودة حقًّا في الكائن اللامتناهي، حتى لو لم يمكننا -برؤية جوهرية- من إدراك الطريقة اللامتناهية التي يكون بها الإله خيِّرًا وعادلًا ورحيمًا. والثورة التي يسعى إليها نيومان هي أن يتمسك بتصديق حقيقي يقيني بالإله الخيِّر شخصيًّا، دون أن يكف عن الإحساس بالصعوبات التي تكتنف وضعنا الإنساني، وهو يحاول جاهدًا أن يجعل موقفنا الطبيعي أكثر إنسانية وأكثر استجابة لله. وأن يكون هدف تأملنا لله هو أن نقبل ظروف الحوار الشخصي والصداقة بين الله والناس... وهذا هو ما يقصده شعار نيومان: «القلب يخاطب القلب».

(4)
العراك الوجودي حول الله

لا سبيل إلى فهم الموقف المعاصر للوجوديين من الله، إلا على خلفية الصدام بين مذهب بسكال وكيركجورد في الألوهية الشخصية وبين مذهب ماركس ونيتشه المضاد للألوهية antitheism.ومع أن الوجوديين ينظرون إلى مسألة الله على أنها أساسية في الفلسفة والثقافة. وكذلك بالنسبة للعلو الإنساني، إلا أنهم لا يقدمون إجابة موحدة عليها. فهم يمثلون استمرارًا للتضاد بين كيركجورد ونيتشه، ويؤثرون -حقًّا- صياغة القضية على هذا النحو الديالكتيكي[423]. ويمتد المجال الذي تقع فيه المراكز الوجودية من الإلحاد الصريح عند سارتر وكامي إلى تسليم يسبرز بإله متعال، ومن امتناع هيدجر عن الحديث عن الله في الفلسفة إلى رأي مارسل القائل بأن الفلسفة بحث تأملي لعلاقة التواصل بين الله والأشخاص المتناهين.

ويرد جان بول سارتر مشكلة الإله إلى مشكلة فكرة الإله- مستفيدًا في ذلك من رأي نيتشه عن العالم بوصفه خليطًا من الصيرورة لا وجود فيه لمعان محفورة بالفطرة. فهي كغيرها من الأفكار، من نتاج الوعي الإنساني الخلاق، ومع ذلك ثمة شيء في هذه الفكرة الخاصة لا يجعلها اختيارية صرفة، بل هي من الأفكار الحتمية التي لا مندوحة للعقل عن إظهارها؛ لأنها تعبر عن ميل ضروري في طبيعتنا، وإن يكن هذا التعبير بصورة مضللة. فنحن نجاهد دون انقطاع للجمع في حقيقة واحدة بين اكتمال الوجود المادي وصلابته، وبين انفتاح الوعي ومرونته. وفكرة الله هي نقطة التلاقي التي يجتمع فيها هذان الشكلان. بيد أنه التقاء لا نملك إلا أن نحلم به، ونطمح إليه، دون أن نحققه أبدًا؛ لأن الوجود الساكن الكثيف، والوعي النشط الشفاف في حرب مستمرة، أحدهما مع الآخر. ومن ثم، فإن فكرة الإله متناقضة بطبيعتها، حتى لو لم نستطع الامتناع عن وضعها، ومحالة تحقيق ما تدل عليه.

والمأساة الحقيقية للإنسان السارتري هي مأساة الألوهية؛ فتحالفه مع كل من الوجود وقوة الوعي العادمة، يسوقه نحو العلو، بحيث إن أشد دوافع حياته جذريةً هو أن يكون إلهًا، لا يوجد ولا يمكن أن يوجد. هذه هي ماهية التركيب الإنساني الحقيقية: «الإنسان في جوهره رغبة في أن يكون إلهًا»[424]. ومحك الإخلاص هو استعدادنا لمواجهة هذه الحقيقة، والتسليم بنتيجتها الأخلاقية، وهي أن على الإنسان أن يبدع قيمه الخاصة دون اعتماد على أي معيار إلهي موجود فعلًا.

وعلى الرغم من تركيز سارتر على الحرية وعلى إبداع المرء المسؤول لقيمه الأخلاقية، إلا أنه لم يستطع إقامة فلسفة أخلاقية، وذلك لصعوبة التوفيق بين آرائه الميتافيزيقية عن التعين الأولي للفرد وبين الاختيار الحر للأهداف، ومطالب الخير المشترك. ولم تحل مثل هذه العقبات الميتافيزيقية دون أن يتوسع عقل ألبير كامي المتقد في الجانب الأخلاقي من النزعة الإنسانية الملحدة. فبدلًا من أن يقدم الأسباب الميتافيزيقية لاستحالة الله، بدأ من الحقيقة الحضارية الواقعة وهي التمرد الواسع الانتشار ضد فكرة الإله. وهو يتفق مع نيتشه في أن هذا الإنكار ليس نزعة عدمية كاملة، ولكنه

بداية توكيد مطلق للأرض، وللأشياء المتناهية جميعًا. ومع ذلك، يظل كامي نفسه متشككًا في إرادة الباطنية الخالصة، وإضفاء طابع المطلق على العالم المتناهي، إذ قد يؤدي هذا إلى خضوع تام لما هو حتمي، بما ينطوي عليه من «توكيد لا تحفظ فيه للنقص الإنساني، وللعذاب والشر والجريمة»[425]. وينصحنا كامي -بوصفه أخلاقيًّا ملحدًا- أن نكف عن محاولة أن نكون آلهة، أو أن نتوقع من التاريخ أن ينتج شيئًا مطلقًا، وإن كان علينا أن نأمل وأن نتطلع إلى السعادة وإلى تحقيق رغبة القلب. وعلينا أيضًا أن نطامن من غاياتنا لتتمشى مع الحدود التي جُبلت عليها الطبيعة الإنسانية، وأن نبقى مع ذلك مهتمين بغيرنا من الناس كافةً؛ لما بيننا من إنسانية مشتركة.

وموقف كامي موقف فريد، جدير بالاعتبار، من حيث إنه لا يُضفي طابع المطلق على الوجود المتناهي لكي يضعه في مضاد الإله. أما ضعفه فناشئ عن إخفاقه في تحليل فكرة الإله بشيء من الدقة، وفي التحرك إلى ما وراء نقد نيتشه النفساني للمطلق الهيجلي، والانتقال إلى دراسة مستقلة لأسس وجود الله نفسه. ويعطينا كامي صورة سوسيولوجية للمتمرد المكتمل النمو بوصفه شخصًا يربط مصيره بجماهير الناس الذين جعلتهم الآلام يحسون في بداية الأمر أن الإله قد هجرهم، ثم بأن العالم يخلو من إله. فالمتمرد الملحد يتعاطف مع الجماهير في نظرتهم إلى التعاليم المسيحية عن العناية الإلهية والحياة الأبدية بوصفها تأجيلًا لا يطاق للسعادة التي يحول دون الأمل فيها الشكل الساحق لوجودنا الراهن. وهكذا يستبدل كامي بالحتمية الميتافيزيقية لمشروع سارتر الفردي حتمية حضارية لعقلية الجماهير ضد قبول حقيقة الله. وهو يخلع على مفهومه لعقلية الجماهير ضرورة مثالية، بحيث إن كل من يتعاطف مع الإنسانية المعذبة لا يجد مندوحة عن اتخاذ لا وجود الإله مبدأً أوليًّا.

وهذه الحتمية عند كامي عرضة لملاحظتين نقديتين: إحداهما قائمة على نتائج الاعتراف بالله، والثانية قائمة على تأثير الموقف الحضاري. فالحاجة تدعو إلى تفرقة دقيقة بين الآراء التي ترتبط أحيانًا بالاعتقاد في الله، وبين النتائج التي تلزم منطقيًّا عن مثل هذا الاعتقاد، فالتسليم بالله لا يؤدي بالضرورة إلى الحكم بأن العذاب يستحقه شخص ما عن جدارة، وأن الألم والشر حالتان سويتان للبشر كتقلبات الطقس، أو أن الأفعال الشريرة تفسر بسهولة، أو من تبرئتها من الذنب بالإشارة إلى ذنبنا المشترك. مثل هذه المواقف تدين بوجودها إلى مزيج من بلادة الحس والنفاق والإيهام اللاهوتي أكثر مما يرجع وجودها إلى التصديق بالله، وإلى الدعوة المسيحية. وفضلًا عن ذلك، فإن الحجة القائمة على التعاطف مع محنة الإنسان العادي تستند إلى النظر إلى حالة الشعور الشائع بانتفاء الإله على أنها قدر محتوم علينا أن نسلم به. غير أن هذه الحالة الاجتماعية يمكن أن نرجعها إلى عدد معين من الظروف والعلل، وليس فيها جميعًا شيء محتوم للفرد أو للجماعة، ونحن نستطيع تطوير حريتنا الإنسانية إلى درجة نقد الملابسات العقلية والاجتماعية التي تتولد عنها النظرة الإلحادية، ثم التغلب على تلك الملابسات. وهذا كله يتطلب فحصًا دقيقًا لتاريخنا العقلي والديني، بمعزل عن تحيزات النزعة الحتمية الحضارية.

ويقدم مارتن هيدجر Martin Heidegger تفسيرًا جديدًا لتفوق عالم التكنولوجيا والحركات الجماهيرية التي لا يجد الله فيها مكانًا. وهو يعد هذا العصر الذي اختفى منه الإله واحتجب آخر مرحلة في عملية استغرقت قرونًا طويلةً من الفكر الغربي، الذي موهت ونسيت فيه طبيعة الوجود

من حيث هي كذلك. وقد ركز الفلاسفة على الموجودات الجزئية، وعلى مجموع نظام الأشياء الكائنة، على حين انشغل الناس العاديون بالأدوات والمشروعات في هذا العالم العملي من الأشياء.

وحين اتجه الناس هذا الاتجاه، انتهى بهم الأمر إلى تصور الإله وفقًا لنموذج الموجدات الجزئية، وإلى تفسيره على أنه المثل الأسمى للأشياء الكائنة. ومثل هذا الرأي يحط من شأن الإله، كما أنه خطر على الأشياء المتناهية. ومن ثم ينظر هيدجر إلى إلحاد نيتشه وماركس على أنه محاولة صحية لتطهيرنا من الأصنام في المجالين:

النظري والعملي. فلقد وضعا حدًّا للتراث الغربي السابق في الميتافيزيقا وتنظيم الحياة، وهذا إذا نظرنا إليهما من جانبهما العدمي. فلم يعد من الممكن أن نوحد بين الإله وبين مقولاتنا المتناهية في العلة والكمال والقيمة، أو أن نخطئ، فنحسبه قمة ملكوت الأشياء الكائنة.

ومهما يكن من أمر، فإن اهتمام هيدجر ليس منصبًّا على دراسة الله، بل على التمييز بين الوجود بما هو كذلك وبين أي تعبير من تعبيراته الجزئية بل عن مجموع الأشياء الكائنة، وهو خلط وقع فيه الميتافيزيقيون دائمًا[426]. فالوجود حاضر بقوة في أشكاله الجزئية التي هي وسيلته لإظهار نفسه وإخفائها في آن معًا. ومهمة الفيلسوف إدراك هذا الازدواج في الدلالة ambiguity والإنصات إلى كلمة الوجود نفسه وسط الأصوات والمصالح الجزئية للأشياء الكائنة. على أن الوجود لا يستطيع أن يتجلى إلا بالإشارة إلى واقع الإنسان الوجودي وحريته، ومن ثم فإن الوجود -منظورًا إليه من أفق الواقع الإنساني- متناه في حد ذاته. وقد أدى هذا الاعتبار بهيدجر إلى أن يفصل الإله اللامتناهي، لا عن ملكوت الأشياء الكائنة فحسب، بل عن معنى الوجود كله بما هو كذلك أيضًا، وبالتالي عن كل قول فلسفي. وحيثما تعلق الأمر بالفيلسوف، لا يمكن أن يدخل الإله في نطاق تفكيرنا التأملي. فربما كان من الممكن أن تدركه العقول الدينية والشاعرية في الرمز والأسطورة، ولكنه يند عن جميع الجهود الفلسفية التي تُبذل لفهمه بالرجوع إلى الوجود نفسه والأشياء الكائنة. بل حتى التأويل الفلسفي للشهادة الدينية والشاعرية ينبغي أن يقصر نفسه على دلالة الإلهي والمقدس بالنسبة للحرية الإنسانية، وللوجود المتناهي، دون استدلال أي شيء منها عن مسألة الله نفسه. ولأن إنسان الصلاة يخاطب الإله بوصفه متعاليًا تمام العلو على العالم الإنساني والمتناهي، كان من واجب الفيلسوف أن يلزم الصمت تمامًا عن الإله.

ومع أن هيدجر نفسه يعترف بالتطهير الذي قام به إلحاد القرن التاسع عشر لمفهوماتنا الوثنية عن الإله، إلا أنه يضع فلسفته عبر قضية الإلحاد والألوهية. فهو إذ يبدأ بالرأي الكانطي عن التأثير المتناهي لتركيب المعرفة الإنسانية على وجوه الوجود القابلة للمعرفة، يمضى إلى ما وراء كانط بأن يلغي حتى علاقة الحرية الأخلاقية بالوجود المتعالي للإله. فلا وجود لأفق مفتوح يستطيع منه الفيلسوف أن يقترب شرعًا من الله، حتى وإن لم يقتنع بأي إنكار ملحد لوجوده. ومن هذه الخلفية الكانطية نفسها تقريبًا، يقترح كارل يسبرز Karl Jaspers طريقًا يمكن أن نجد فيه مذهبًا فلسفيًّا للألوهية. وهو يسلم بأن القضية بين الإلحاد ومذهب الألوهية لا يمكن أن تحل سواء لصالح هذا الجانب أو ذاك من خلال التدليل البرهاني. وسبب ذلك هو أن الإله اللامتناهي يقف فيما وراء الوجود القابل للمعرفة الموضوعية ولمناهج البرهان الموضوعية. ولكن، ليس البديل عن ذلك، أن

نستبدل بالتفكير الصارم شعورًا اعتباطيًّا بالألوهية أو شعورًا لا يقل عن ذلك اعتباطية - ببطولة تخلو من الألوهية. فما زال من المتيسر اتخاذ سبيل الوعي التأملي بالمعطيات التي تنطوي عليها الحرية الإنسانية، وإن كانت لا تنتمي إلى عالم الموضوعات. والوجودية الألوهية تصطنع كثرة من المناهج لا مجرد التقنيات المتخصصة؛ لكي تسمح بدراسة البينة الملائمة لطريقتنا الإنسانية الباطنة في الوجود والفعل.

فالله -أو الحقيقة الشاملة- يقع وراء حدود الوجود المتعين موضوعيًّا. وهو يتجلى في العالم تجليًا مزدوج الدلالة، ولا يمكن إدراكه من خلال ميتافيزيقا موضوعية. ولا نستطيع أن نقترب منه إلا إذا أدركنا الاتجاه النهائي الذي تسلكه الحرية الإنسانية، وأدركنا دلالتها الألوهية من خلال فعل إيمان عقلي أو فلسفي[427]. وعلينا أن نأخذ على عاتقنا مسؤولية تفسير شفرات وجوده في العالم، وفهم أسباب إخفاق الميتافيزيقا حين تسلك الطريق الموضوعي إلى الله، واتباع دينامية حريتنا عبر أشكال وجود العالم ووجود الإنسان. والإيمان الفلسفي بوجود الله الواحد المتعالي يقوم على الموقف الإنساني الأساسي وهو العلو، أو تجاوز حدود العالم المتناهي وحدود الإنساني متجهين صوب حقيقته الشاملة. ويختلف يسبرز عن نيومان ومارسل في أنه لا يمسح لأي فعل من الإيمان عالٍ على الطبيعة أن يقوم جنبًا إلى جنب مع هذا الالتزام الطبيعي إزاء الله. وكل ما هو صحيح في المفهوم المسيحي للإله يمكن أن يرد إلى الإيمان الفلسفي، الذي يجد أكمل معنى للوجود الإنساني في توجهه الطبيعي صوب الإله المتعالي.

ومع أن يسبرز لا يدعي تقديم تفنيد برهاني للإلحاد، إلا أنه يقومه بافتراضاته العقلية السابقة وبنتائجه. وما يقوله عن نيتشه ينسحب أيضًا على الوجودية الملحدة.

وحجة سارتر الديالكتيكية ضد مذهب الألوهية تفترض أن من واجبنا محاولة إضفاء الوجود الموضوعي على الإله، كما ينبغي علينا أن ننظر إليه بوصفه اتحادًا بين الوعي والشيئية. وهذان الافتراضان لا يقبلهما يسبرز الذي يلاحظ أن فكرة الإله تنطوي على تناقض حين نحاول التفكير في الإله بوصفه شيئًا موضوعيًّا. والتناقض في فكرة الإله السارترية لا تؤثر على الحقيقة الإلهية نفسها، ومن ثم، فإنها لا تستبعد ألوهية فلسفية تتناول الإله بطريقة لا تنحو نحو الموضوعية. وتتمخض نظرة كل من نيتشه وسارتر الملحدة عن انقطاع كل اتصال حميم بين الناس. أما في حالة نيتشه فإن المصادرة الإلحادية تجعله سجين أساطيره الخاصة بالإنسان الأعلى والعود الأبدي، وبالتالي تضع تقسيمات حادة بين صنوف الناس، وضروب الأخلاقيات. على حين يجد سارتر مقابلًا لما نبذله من مجهود لا طائل وراءه لتحقيق الإله- في مجهودنا الذي لا يقل عن ذلك عقمًا لإقامة علاقات اجتماعية بين الناس على أي أساس آخر سوى الكراهية المتبادلة والعدوان. أما ألوهية يسبرز فلا تخضع -على النقيض من ذلك- لأي ضغط يدفعها إلى أن تلتمس في الإله العوامل المركبة في طبيعتنا، فهي تقيم علاقاتنا المتبادلة من العلو نحو الإله، وتقدم أساسًا في العقل والحرية للاتصال الإنساني بين البشر، كما تقدم موقفًا عمليًّا يتسم بالاحترام.

والسبب الرئيس الذي يدفع يسبرز إلى تسمية تصديقنا بالله فعلًا طبيعيًّا للإيمان، لا مثلًا من أمثلة المعرفة العقلية- هو ما يضعه من تضايف كانطي بين المعرفة الحقة وعالم الموضوعات المتناهية.

ويعتقد جبرييل مارسل أيضًا في الطبيعة اللاموضوعية للحقيقة الإلهية، وبالتالي إدراكنا لها، ولكنه يفعل ذلك بمعزل عن النظريات الكانطية والمثالية في المعرفة، بل إنه أشد من بسكال وغيره من فلاسفة القلب نقدًا للمحاولات التي تبذل للوصول إلى الله عن طريق الدراسة الموضوعية للعالم أو تبرير طرق الله من خلال استخدام عقلاني للسبب الكافي. ويمضي مارسل إلى أبعد من ذلك فيقرر أن علم الإلهيات theodicy إلحاد معكوس. فثمة تضايف كامل بين تبرير الإله وإنكاره، لأن كلًّا منهما يفترض أن هناك مشكلة عن الله، بنفس المعنى الذي توجد به أي مشكلة عن أي شيء آخر، قد يوجد أو لا يوجد. والمناهج المستخدمة في الإلهيات واللالاهوتيات atheologies لا تصلح إلا للتعامل على نحو لا شخصي وإشكالي مع الأشياء في العالم، فهي لا تستطيع أن تحدد شيئًا عن الله، الذي هو حقيقة شخصية، وليس موضوعًا، إنه «أنت»، وليس شيئًا لا شخصيًّا.

وبهذا المعني، ينكر مارسل وجود أي «مشكلة» عن الله، هناك «سر» الله، غير أن حقيقته غير قابلة لأن تكون موضوعًا إشكاليًّا. ولقد كان ظهور الإلحاد الحديث نتيجة لتمهيد فلسفي قامت به محاولات التعرض للإله على صورة إشكالية؛ لأن هذا يعادل استبعاد أي نظر متميز لحضوره الشخصي لنا وفي منطقتنا الشخصية من الوجود. ويتبع مارسل فلاسفة القلب جميعًا في تأكيده على أن الذات الإنسانية هي أوفق نقط الانطلاق لاكتساب المعرفة بالله. وتبدأ دراما الذات بفعل من أفعال الحرية، إما أن أعترف فيه بمشاركتي في الوجود، أو أتظاهر بالاستقلال التام. وعلاقتي الأولية بالوجود تتسم إما بفعل حر من أفعال الإيمان الطبيعي، أو بفعل حر من أفعال الرفض. وعن طريق استجماع ذاتي، أو من خلال التأمل اللاموضوعي (الذي يسميه يسبرز الوعي المنعكس أو المتأمل) أستطيع أن أكتشف في قبولي الأصلي للوجود انطواءه على «أنت» مطلقة، أو على شخص متعال هو مصدر وجودي الشخصي المشارك فيه[428].

وأدلة وجود الله المعروفة مقنعة كلها من حيث اعترافها بهذه العلاقة الأصلية من التزامي الشخصي الحر بال«أنت» اللامحدودة. أما الإلحاد؛ فيستند إما إلى خلط بين البحث عن الله بوصفه مشكلة موضوعية، وبين البحث عنه بوصفه سرًّا شخصيًّا، أو إلى امتناع عن البقاء منفتحين لطريقتنا في المشاركة في الوجود. غير أن الرفض نفسه يلقى في أغلب الأحيان تشجعيًا أو استمرارًا نتيجة لإخفاقنا في استخدام منهج استجماع الذات في ارتياد الارتباط الأساسي يبين قلبنا وبين التعبير عن الحرية. ويطالب مارسل بأن يتضمن موقفنا المفتوح التطلع إلى الإيمان المسيحي والرجاء في الله.

وتعد الوجودية ساحة مشتركة للالتقاء وللصدام الصريح بين أنصار القلب الألوهيين وبين المفكرين الملحدين. أما أنصار القلب؛ فيجمعون على نقد الحجة القائمة على التصميم، وأي ادعاءات يسيرة للمعرفة القياسية بالله وعلم الإلهيات. وهم على وعي حاد بعلو الله واحتجابه، وكذلك بالصعوبات التي يضعها العالم الطبيعي والأخلاقي للمغالاة في مدى معرفتنا بالله. وعلى كل حال، فهم يقترحون أنه ينبغي عندما يثار التساؤل عن خيرية الله وقدرته، أن يوجه انتباه خاص إلى العلاقة الشخصية بين الذات الإنسانية والإله الشخصي. ومنهج التأمل والوصف العيني يناسب هذا البحث. ولا يعد بسكال أو لاحقوه هذا التداول الباطني هروبًا من العالم الموضوعي ومناهجه العملية، بل طريقة لتكييف البحث الألوهي مع الواقع الإنساني الذي يقدم لنا شيئًا من البينة المطلوبة.

وهؤلاء الممثلون لطريقة شخصية في الوصول إلى الله يتفقون على ضرب من المعرفة الطبيعية عنه، ولكنهم لا يتفقون على ما إذا كان من الممكن ومن الواجب أن تمتد إلى فلسفة عن الله. ومهما يكن من أمر، فإنهم يجمعون على الإهابة بالقلب بوصفه أكثر الوسائل فعالية لاكتساب المعرفة عن حقيقة الله الشخصية. وهم لا يتصورون القلب على أنه أداة خاصة ذات امتياز، كالحدس أو الشعور اللاعقلي، أو على أنه إسقاط نزوعي لرغباتنا واحتياجاتنا. بل على أنه يعني طريقةً متميزةً تستخدم فيها قدراتنا الإدراكية العادية. وسبيل القلب إلى الله معناه أن نأخذ البحث الألوهي على عاتقنا بوصفه مسؤوليةً شخصيةً، مع التيقظ للصعوبات ولمعطيات العقل الفردي، والتنبه بوجه خاص للمعطيات العينية التي تقدمها الحرية الإنسانية والضمير الأخلاقي. ومتابعة هذا كله بالاستجابة العملية التي تتضمنها كشوفنا عن الإله بوصفه مرتبطًا ارتباطًا شخصيًّا بالذات.

وليس المقصود من هذا التناول -في حالة نيومان على الأقل- أن يستبعد طرائق الاستدلال الإنسانية الأخرى على الله، أو الاستهانة باستخدام العقل في مناطق أخرى من الدراسة. ولا يقيم نيومان -على النقيض من وليم جيمس- أي تعارض بين الحجة الأخلاقية وبين منهج أكثر نظرية، ولكنه يواجه الاثنين معًا بوصفهما منتمين إلى فلسفة متكاملة عن الله. وهو يفحص مشكلة الألم والشر فحصًا لا يقل دقة وصراحة عن فحص هيوم ومل، ولكنه يدرج داخل التصديق الكلي بالله اعترافًا بطبيعته اللامتناهية، والخيرة أخلاقيًّا. وأخيرًا، يقترح أن يخضع التعارض التقليدي الذي تتمسك به النزعة الطبيعية الملحدة بين النظرة العلمية والتصديق بالله- لمراجعة نقدية، بحيث تحتفظ الدراسة العلمية للطبيعة والإنسان باستقلالها، وتسمح للإنسان في الوقت نفسه بإجراء الاستدلال اللاصوري والبرهان العلي المؤديين إلى بعض الحقائق عن الله. والواقع أن سبيل القلب -بين يدي نيومان- يؤمن صعوده إلى الله دون اعتداء على السبيل الميتافيزيقي إلى الله، أو على تكامل البحث العلمي والتاريخي.

* * *

الفصل الحادي عشر

نحو فلسفة واقعية عن الله

يتمخض البحث التاريخي الخاص بمشكلة الله في الفلسفة الحديثة عن بعض الكشوف التي لا تقتصر دلالتها على تاريخ الفكر فحسب، بل تمتد إلى تفلسفنا المعاصر عن الله. ونحن الآن في موقف يسمح لنا بتحديد بعض إسهامات هذا البحث في المجال الأخير.

(1)
ضرورة التناول التاريخي

لعل أول خدمة يؤديها ذلك البحث هي تقديم المعطيات المطلوبة لإجراء استقراء تاريخي يتعلق بمكانة نظرية عن الله في الفلسفة. فالفرض الذي وضعه كونت عن المراحل الثلاثة في التفكير الإنساني (اللاهوتية، والميتافيزيقية، والوضعية) جعل من المقبول القول بأن الفلاسفة بدأت باهتمام لاهوتي طاغ، ثم أخذت تنقص من نظرية الله شيئًا فشيئًا، حتى اختفت هذه النظرية في نهاية الأمر من المركز الحيوي للفكر. وهكذا تعد الفترة الحديثة -وفقًا لهذه التفسير- قصة التراجع المطرد للعقل النقدي عن التسليم بالله وبحث مشكلته بوصفها قضيةً هامةً من قضايا الفلسفة. غير أن فحص الشواهد الراهنة يسفر عن موقف مختلف تمام الاختلاف، إذ يبين أن أبرز الفلاسفة المحدثين لم يكونوا أقل من أسلافهم اهتمامًا بالمسائل التي تدور حول الله. ومع التسليم بأن نظريتهم اختلفت في أغلب الأحيان اختلافًا حادًّا عن النظريات السابقة، إلا أنهم اعترفوا مع ذلك سواء من حيث الشكل أو التطبيق، بالأهمية الأساسية لتلك المسائل. والحق أنه في أمثال هذه القضايا:

كدلالة نقطة البداية في الاستدلالات عن الله، والاستخدام الاستنباطي لله في مذهب فلسفي ما، والعلاقة بين فكرة الإنسان عن الله وبين رأيه في القيم الإنسانية- في أمثال هذه القضايا تعد المذاهب الحديثة سابقة لا نظير لها في ارتيادها المنظم المطرد للتفسيرات الممكنة. كما نستطيع أن نقول إن المفكرين المحدثين قد أحرزوا تقدمًا حقيقيًّا في فهم هذه النقاط.

وهناك استمرار في الاهتمام على مستوى المشكلة حتى في حالة نشوب خلاف عنيف حول مكمن الحقيقة الفلسفية فيما يتعلق بالله. وهذا القول يصدق على يومنا هذا، حيث يفاخر المفكرون التحليليون بأنهم لا يتفلسفون وفقًا للطراز القديم، وحيث يعلن الطبيعيون موت المطلق، أو على الأقل انتفاء البينة عليه، وحيث يضع بعض الوجوديين والظاهريين الله عبر مجال الفلسفة المشروع. وهذه المواقف جميعًا تتصل اتصالًا له معناه بالتقاليد الحديثة الخاصة التي توضح -في آن معًا- أسباب إعلان توقف فلسفة الله، والأسباب التي تجعلها أقل إقناعًا وعموميةً عما تم الاعتراف به في أي وقت مضى. ويوحي التاريخ الحديث للمشكلة بالنقاط التالية المتصلة بالموضوع: يستطيع الإنسان إجراء استدلالات عن الله بأسلوب يختلف عن أساليب بناة المذاهب العقلية الكبرى، وأن هناك تفرقة رئيسة بين الله وبين أي نوع آخر من المطلق، وأن من الممكن إدماج الدراسة الوصفية للأشياء المتناهية في منهج الاستدلال العلي، مع احترام تكامل النتائج الوضعية في الوقت نفسه. فدراسة النظريات الحديثة عن الله تمهد الطريق لتناولات جديدة معينة، لم يتم بعد ارتياد أعماقها ارتيادًا كافيًا. وهنا، وكذلك في مناطق الفلسفة الأخرى، لا تعمل الدراسات التاريخية على تعجيز العقل وتثبيطه إزاء الإمكانيات المعاصرة، ولكنها ترشده إرشادًا نافعًا فيما يتعلق بنتائج بضع السبل التي طرقت فعلًا، وتعينه على تقدير ما تبقى أمامه من عمل.

ومما لا ريب فيه، أن فلسفة الله ليست استثناءً من التفسير الشكي لتاريخنا العقلي. فهذا الموقف الشكاك يذهب إلى أن الشيء الثابت الوحيد في الدراسة الحديثة عن الله هو سلسلة المحاولات العنيدة التي تفشل في إعطاء أي معرفة موثوق فيها عن الإلهي. بيد أن هذه النظرة إلى الموقف تقتصر في تركيزها على النتائج المنهجية العامة دون أن تضع في اعتبارها وضعًا كافيًا ما تم إنجازه في مجال النظريات والمناهج الخاصة التي وضعت موضع الاختبار. وهنا تعد ملاحظة هوايتهد القائلة بأن الفلسفة لا تقاس بمعيار التجانس التام والغائية في النتائج، بل بمقدار ما تحرزه من تقدم تأملي في استخدامها المتحكم للمناهج والأفكار - تعد هذه الملاحظة سديدةً تمامًا. فالفلسفة لا تتقدم بالتخلي نهائيًّا عن حطام المذاهب الماضية، بل باكتشافها الصبور لحدود نقطة انطلاق مفتوحة، أو بتشديد قبضتها على الكشوف الإيجابية التي تصل إليها باستخدام هذه الوسيلة. وثمة نفاذ إلى طبيعة الدراسة الفلسفية لله حين يفض كل ما ينطوي عليه النموذج والنتائج المترتبة على وجهة نظر توظيفية أو تحييدية neutralizing بحيث لا يبقى بعد من شيء.

(2)
الله والنزعة الوظيفية

تتمتع الفكرة الوظيفية القائلة باستخدام مفهوم الإله لتطوير المذهب الفلسفي لمفكر ما أو تدعميه- تتمتع هذه الفكرة بجاذبية عميقة راسخة، خضع لها المحدثون من أصحاب المذاهب العقلية. إذ ينبغي أن يُعهد إلى الإله بدور وظيفي في اللحظة التي ينظر فيها المرء نظرة معينة إلى الفلسفة نفسها، وهذا ما يكشف عنه تحليل الفلسفة السابقة على كانط في مجمله الكلاسيكي. وهذا الدور تقتضيه نظرية الإله حين تعامل الفلسفة على أنها نسق استنباطي يسعى في المقام الأول إلى نسق كامل من الحقائق يتم الحصول عليه بطريقة أولية وعقلية خالصة. مثل هذا الرأي في الفلسفة يقدم لنا إجابة عاجلة على تحدي الشكاك الباعث على الحيرة. إذ ينبغي حينذاك أن نهيب بالإله ليضمن موضوعية التركيبات المثالية، واستمرار الاستنباط، وشمولية النتائج، وتوليدها الضروري للسعادة الإنسانية. وتميل النزعة الوظيفية دائمًا إلى القضاء على علو هذا «الإله- الضامن» وحريته، ولكنها تقيس التضحية بمقياس النفع الناتج عن تقوية المذهب الفلسفي، وإشباع تطلعات الفيلسوف.

وثمة طريقة للنظر إلى نشأة النزعة الوظيفية الحديثة، وذلك على أساس الانتقال إلى المستوى الفلسفي لبعض السمات المعينة المقدسة أو للاهوت القائم على الوحي المسيحي[429]. فالنظام والبينة، ومنهج التدليل الذي نُظر إليه آنفًا على أنه صالح لمثل هذا اللاهوت، قد نُقل إلى المجال الفلسفي على أيدي مفكرين منعزلين عن الإيمان المسيحي بوصفه مصدرًا للحقيقة. وهذا ما يمكن أن نلمسه في التفرقة التي وضعها القديس توما الأكويني بين العقيدة المقدسة وبين الفلسفة.

فالعقيدة تبدأ بالله، وتتخذ الإله موضوعًا لها، ولا تنظر إلى الأشياء الأخرى إلا في علاقتها الموحدة بالله. وحين تصبح هذه الشروط عن المبادئ المكونة للفكرة العقلانية عن الفلسفة، فإنها تعمل حتمًا على تحويل مفهوم الفلسفة ذاتها بأكمله، وتحيل عقيدة الله إلى مرتبة الأداة. والفلسفة التي تبدأ بداية طبيعية غير مشروطة بالله، بدلًا من البدء بالأشياء المتناهية المحسوسة، خليقة بأن تستهين بالإحساس وبالذات المتناهية من حيث وضعهما في الوجود، وبأن تدعي لنفسها معرفةً حدسيةً بالله، وبأن تستخدم بعد ذلك فكرتها البنائية عن الإله وكأنها لوحة تستنبط منها الإنسان والعالم المرئي استنباطًا كاملًا متصلًا. مثل هذه الفلسفة لا تستطيع في نهاية الأمر أن تتجنب الادعاء بأن لها بصيرةً مباشرةً بالماهية الإلهية أو بصفة إلهية مميزة، وأن تتجنب استخدام هذه الصفة الأخيرة بوصفها مبدأً شارحًا ومولدًا لمذهب في المعرفة.

وتضفي النزعة الوظيفية طابعًا دنيويًّا على طريقة التدليل التي يعتقد لاهوتي مثل توما الأكويني أنها مقصورة على العقيدة المقدسة، أو بالتحديد على إثبات أن شيئًا ما «يؤدي إلى التسليم بمجد الله، أو بأن قدرة الله لامتناهية»[430]. فالإهابة بالمجد الإلهي أو بالقدرة الإلهية لا تحتاج إلى استدراج أي مفهوم وظيفي للإله في مجال العقيدة المقدسة التي يحكمها الإيمان بكلمة الله الموحى بها. ولكن حين تمتد قدرة الله وكماله إلى المبادئ الاستنباطية الأولية في الفلسفة، ينبغي حينذاك أن تتبع

نظرية الإله مطالب النسق العقلي، وبالتالي أن تُعالج معالجةً وظيفيةً. وربما كان مذهب شمول الألوهية عند اسبينوزا هو أحكم صياغة لهذا الموقف الذي يتطلب في نهاية الأمر هوية كل من الجوهر الكامن وراء أحوال الفكر، والتعبيرات المرئية للطبيعة، والقدرة الإلهية نفسها.

ومن الممكن أن يكون نقد هذه النظرية الوظيفية عن الإله نقدًا من طراز تجريبي أو واقعي، وقد كان النمط الأول من النقد هو السائد خلال الشطر الأكبر من المرحلة الحديثة. وهذا النقد يستمد قوته -في شطر منها- من تحليله المباشر للتدليل الإنساني، وفي شطر آخر من إخفاق الاستنباط العقلي في تفسير عالم الفيزياء (حتى مع المعونة التي من المفروض أن تقدمها معرفة الخطة الإلهية)، وفي شطر ثالث من نفورنا الإنساني ضد الدعاوي الطامعة إلى معرفة عقل الخالق وارتياده.

وفي هذه النقطة الأخيرة يُعبِّر وليم جيمس بما عرف عنه من صراحة وقوة - عن رد الفعل العادي، فيقول: «إنها لشيء عجيب، مسألة الله هذه! فأنا أستطيع أن أتعاطف تمامًا مع أشد الكارهين له ولفكرته انفعالًا حين أفكر في الاستخدام الذي حدث له في التاريخ والفلسفة بوصفه (نقطة بداية) أو مقدمة لتأسيس الاستنباطات»[431]. وهذه الملاحظة تتضمن -على كل حال- التفرقة بين الله والفكرة العقلانية عنه، كما تتضمن التفرقة بين الاستخدام الاستنباطي الذي تخضع له فكرة الله في فلسفة وظيفية وبين الطرق الأخرى للحصول على حقائق فلسفية عن الله. ولا يستطيع برنامج مضاد للنزعة الوظيفية أن يضع بمفرده أي مذهب إيجابي عن الإله. ذلك أن الحد الأدنى من مذهب الألوهية الذي نجده عند هيوم قد بلغ نهاية الطريق المسدود الذي يؤدي إليه التناول النقدي الخاص، وهذه الملاحظة تتضمن -على كل حال- التفرقة بين الله والفكرة العقلانية العقل في نطاق التصديق النظري الاحتمالي بالإله. ومجرد التسليم بنزعة ظاهرية حسية يقدمها لنا المنهج العلمي، ثم معارضة الإله الوظيفي بعد ذلك، مثل هذا الموقف يستعبد الإله دون أن يفحص الطرائق الفلسفية الأخرى في النظر إلى مشكلة الإله فحصًا كافيًا.

ويعمل المذهب الواقعي اليوم بوصفه نوعًا من مذهب الألوهية «اللاحق على النزعة الوظيفية» postfunctional... نوعًا يتأمل النموذج التاريخي للنزعة العقلانية دون التسليم بمقدمات هذه النزعة الأخيرة، أو تحديد نظريته الخاصة عن الله مكتفيًا بمعارضتها للنزعة الوظيفية. وهو يقترح طريقًا لتجريد مذهب الألوهية من وظيفته، دون أن يعمل في الوقت نفسه على تفريغ كل معرفة برهانية بالإله. وفي اضطلاعه بهذا العمل يقوم بالتركيز على نقاط ثلاث في تناوله للإله لا يقبل الرد، سواء إلى المنهج الوظيفي أو إلى النقد الكانطي للأنماط العقلية من الأدلة في اللاهوت الطبيعي.

والخطوة الأولى هي الاعتراض المنهجي بأنه حتى في البحث الفلسفي عن الله، لا وجود لاستثناء نستغني به عن الحاجة إلى البدء بتحليل للكائنات المحسوسة، ومن ضمنها الإنسان. ومسألة نقطة البدء في الاستدلال على الله مثل أولي على توضيح قضية ما في مجرى التأمل الحديث. فإذا تحصلت للمرء معرفة بالتجارب الحديثة مع الأنماط الأخرى من نقاط البدء، فإنه لن يستطيع أن ينظر بعد ذلك أبدًا بشيء من عدم الاكتراث إلى هذه القضية الحاسمة، أو أن يضع نقاط البدء

المقترحة جميعًا على نفس المستوى. فإذا توقع أن يضع فلسفة إنسانية صادقة عن الله، كان لا بد أن تقام دون أدنى التباس على الموجودات الحسية في التجربة العادية. والدرس الذي تلقنه لنا النزعة الوظيفية هنا هو أن ثَمَّ شيئًا وهميًّا يحيط بالبدء بمعرفة حدسية فلسفية عن وجود الله، أو بالفكرة المولدة لذاتها self-generating idea عن ماهية الله وقدرته.

والسمة الثانية في المشروع الواقعي لفصل دراسة الله عن النزعة الوظيفية هي الامتناع عن النظر إلى الماهية الإلهية بوصفها الموضوع الذي تقوم عليه الميتافيزيقا أو أي جزء آخر من الفلسفة. فالذهن الإنساني لا يستطيع أن يدرك طبيعة الإله وأن يرتادها من أجل أي هدف مذهبي للفلسفة. وهكذا ينطوي مذهب الألوهية الواقعي على امتناع أساسي عن توظيف الإله من أجل أي مفهوم أولي استنباطي عن كيفية اكتساب المعرفة الفلسفية. وينبثق هذا الرفض من الطريقة التي نحصل بها على الحقيقة عن وجود الله، ومن نتائج هذه الطريقة على معرفتنا بصفاته. فنحن نثبت حقيقة وجود الله عن طريق الاستدلال العلي من الكائنات المحسوسة، وفي اكتسابنا للمعرفة الحقة بوجود الله، لا نستطيع أن نستبعد أبدًا الطريقة الاستدلالية في تأسيس هذه المعرفة، أو أن نتخلص من الحاجة إلى القضية التي تعبر عن هذه النتيجة النهائية. وعلى الفيلسوف الألوهي أن يحرص بوجه خاص -في هذه الحياة- على ألا يتظاهر بالقدرة على أن يستبدل بهذا الاستدلال رؤية ما، أو أن يُستبدل باليقين البرهاني على وجود الإله إدراكًا مباشرًا بالفعل الإلهي للوجود، فإذا كان من الأمانة والتواضع بحيث يستبقي اعتماده على الاستدلال العلي، فإنه لن يساق إلى الادعاء بأنه يتصل اتصالًا مباشرًا بالماهية الإلهية سواء بوصفها مبدأ للوصول إلى وجود الله على نحو أولي a priori أو بوصفها مبدأً استنباطيًّا لتشييد المعرفة بالأشياء المتناهية. وينتزع القلب من الموقف الوظيفي حتى نحافظ على الماهية الإلهية بعيدًا عن رؤيتنا الحدسية، وحين لا نعهد إليها بأي دور بوصفها مصدرًا لنسق استنباطي من القضايا. ولا تمتزج الطبيعة الإلهية بالطبيعة الجوهرية للأشياء المتناهية لتكوين الموضوع المحدد لعلم فلسفي إلا في داخل نزعة وظيفية ألوهية شاملة pantheistic functionalism.

ووسيلة الأمان الواقعية الثالثة ضد إله وظيفي تتألف من نقد النزعة الواقعية لأي منهج يستخدم الصفات الإلهية كمجموعة من المقدمات للتوسع في نسق الفلسفة. ونحن نستطيع أن نؤكد أن بعض الكمالات المعينة ينبغي أن تنسب إلى الله، لا بسبب نشاطه العلي فحسب، بل من أجل وجوده الفعلي اللامحدود أيضًا. بيد أننا لا نستطيع أن نرى فعلية الله اللامحدودة في وجوده الخاص، وبالتالي لن نتمكن أبدًا من فصل محمولاتنا الخاصة بالماهية الإلهية عن الطريقة الاستدلالية والتمثيلية analogical التي تعرف بها أن الله هو الفعل الحي للوجود. والنتيجة هي أن الفيلسوف الألوهي لا يستطيع أن يحول نظرية الصفات الإلهية إلى مجموعة معروفة من المبادئ الاستنباطية لتوليد معرفة منهجية بالكون.

وبمعونة هذه المعالم الثلاثة لفلسفة واقعية عن الله، يمكن أن يتم شيء من التقويم للحجة التي تقدم بها الفيلسوف الظاهري الفرنسي موريس ميرلو- بونتي Maurice Merleaud-Ponty لاستبعاد مسألة الله برمتها من الفلسفة[432]. فهو يرى مع هيدجر أن قضية مذهب الألوهية ضد الإلحاد نزاع لاهوتي صرف، بمعنى أنه ينتمي إلى العقيدة المقدسة، ولا ينتمي إلى الفلسفة على

الإطلاق. فالفلسفة تستطيع أن تتناول الفكرة الإنسانية عن الله من الناحية الفلسفية، ولكنها ينبغي أن تنبذ كل المشكلات التي تتعرض لوجود الله الحقيقي. وفي هذا المجال تلتزم الفلسفة بإلحاد حيادي. وذلك أن كل نظرية عن الإله تقوم -في نظر ميرلو- بونتي على الفكرة المفترضة دائمًا عن كائن واجب الوجود، وعليها أن تدعي تنصيب الإنسان داخل الوظائف الميتافيزيقية للإله منظورًا إليه على أنه إمبراطور العالم ذو القدرة الشاملة، ومن ثم ينبغي أن تشتق وجود الإنسان العرضي خلال عملية استنباطية تحطم العرضية المشار إليها، وتحطم إحساسنا الفلسفي بالدهشة على حد سواء، وللحفاظ على الدهشة وعلى تكامل الأشياء العرضية والعملية التاريخية، ينبغي للمرء أن يقصر البحث الفلسفي -عامدًا متعمدًا- على وصف الإنسان في تاريخيته historicity، وحريته، وعلاقاته المتناهية الباطنة.

هذا الوصف لنظرية عن الله وتضمناتها مستمد من تراث النزعة الوظيفية. فاستعارة «إمبراطور- العالم» تنتمي إلى فلسفة عن الله مبنية حول التحليل الأولي a priori للفكرة الجوهرية عن كائن كامل واجب الوجود، ولكنها غريبة عن جو فلسفة عن الله تدور حول الاستدلال العلي من الموجودات الحسية. وهذا التناول الأخير للإله يبدأ من الأشياء المتناهية، ويمنع أي إلغاء لوجودها العرضي في الوقت نفسه؛ لأنه لا يتعلل قط بهدف مضلل هو تنصيب الإنسان داخل عقل الإله وقدرته، ولأن هذا المذهب الواقعي في الألوهية يحترم ذلك المزدوج الذي يتألف من تناهي الموجودات، ولا تناهي الإله، فإنه يعترف بتلك الأعجوبة المتجددة دائمًا وأبدًا للفعل الوجودي الذي تشترك فيه الكائنات العرضية جميعًا، وبخاصة الإنسان في طريقة وجوده الحرة والتاريخية.

غير أن هناك تعقيدًا إضافيًّا في حالة ميرلو- بونتي، فهو يعتقد أن الإله ليس بينًا inevident في الفلسفة، وأن الفلسفة تحيد عن طريقها عندما تصل إلى قضية الألوهية والإلحاد، وذلك لاقتناعه بأن الفنومينولوجيا (علم الظواهر) هي التي تقدم المنهج السليم الوحيد للفلسفة. وحين تؤخذ الفنومينولوجيا على أنها دراسة وصفية ولا علية خالصة للتركيبات القصدية intentional structures التي تربط الوعي الإنساني بالعالم، لن يكون ثمة مجال حقًّا لإثارة مشكلة وجود الله الخاص، أو ثمة أفق يمكن أن تدخل بيئته المؤدية إلى توكيد وجوده- في نطاق التحليل الفلسفي. وفي استبعاد ميرلو- بونتي المنهجي لمسألة الوجود الفعلي للإله، وفي قصره للبحث على نشأة فكرة الإله، لا يبتعد كثيرًا عن موقف المذهب الطبيعي. وفي موقفه وجهان خليقان بمزيد من الفحص: الوجه الأول يتعلق بما إذا كان المنهج الوصفي صالحًا لمعالجة كل جانب له دلالة فلسفية من جوانب التجربة الإنسانية. فمن المؤكد أن هذا المنهج أداة قادرة على تحليل السمات التفصيلية للتركيبات المعطاة حاليًا للوعي الإنساني وعالم إدراكه، غير أن لهذه التركيبات تضمينات علية تتطلب نمطًا استدلاليًّا من التحليل، يتعاون مع العملية الوصفية، ويضع في اعتباره أيضًا معاني الوجود وتبعياته التي تؤدى من قطبية «الوعي -و- العالم» إلى الله. والوجه الثاني يتعلق بما إذا كان من الممكن إجراء الاستدلال العلي على الإله دون القضاء على تكامل إشارة الإنسان القصدية إلى العالم. وهنا لا يمكن متابعة العملية الدائرية التي تفترض أن الإله لا يمكن أن يفيد إلا بوصفه مبدأً للاستنباط الضروري للكائنات العرضية، وتفترض بالتالي أن كل ضرب من ضروب الاستدلال على الله يكون معاديًا لعالمنا المتناهي العرضي التاريخي.

ولا يمكن أن نستنتج من تاريخ النظر العقلاني الحديث إلى الله، إلا أن بعض الفلاسفة قد استغلوا تصور الإله استغلالًا لا مبرر له، لا أن كل نظرية عن الله تستغل الموجود العرضي المتناهي وتحطمه، والمشكلة ليست هي أن الفلاسفة يهتمون بالله، بل الأحرى أنها تكمن في الطريقة التي يصوغ بها بعضهم المشكلة، وفي أنهم يجعلون نظرية الله مجرد أداة في مذاهبهم. ومن ثم، فإن الشواهد التاريخية لا توحي بأن واجب الفلاسفة الامتناع عن البحث عن حقيقة وجود الله، بل بأن من واجبهم الامتناع عن محاولة جعل الإله مجرد أداة لإكمال النقص في رأيهم الخاص عن الأشياء. فالمعرفة الوجودية عن الله هي نفسها ذروة الحكمة الفلسفية، كما أنها ليست أداةً يستخدمها أي مفهوم «محطم- للدهشة» لنسق المعرفة الكامل.

(3)

الله ومذهب الظواهر

وثمة قاعدة من القواعد المنهجية الحازمة التي يخرج بها المرء من البحث التاريخي، وهي أن يعالج النظريتين العقلانية والظاهرية عن الله «مضمومتين معًا» دائمًا. فلو اكتفى بمجرد التركيز -في معارضته للنظرية العقلانية- على استحالة الإدراك الحدسي للإله، وعلى الاستخدام الاستنباطي لصفاته، فإنه يتعرض في هذه الحالة لخطر استبعاد كل معرفة به. ولذلك ينبغي أن يتم في الوقت نفسه نقد للتحييد التجريبي للإله، وللرأي الكانطي عن اللاهوت الطبيعي. وليس الغرض من هذه المعالجة المشتركة تحقيق مصالحة تماثلية بين العقلانية والظاهرية، فمثل هذه المصالحة لا تنطوي على أكثر من تذبذب قلق بين المغالاة في معرفتنا الإنسانية بالله وبين الاستخفاف بها. وإنما الأولى أن يكون الغرض منها هو أن نضع الأطراف في وضوح تام نصب أعيننا في نفس الوقت الذي نحاول فيه وضع فلسفة عن الله على أساس مستقل عن النزعتين الوظيفية والظاهرية على السواء. وهكذا يستطيع مذهب الألوهية الواقعي أن يتعلم -نتيجة لهذه المعالجة الإجمالية- كيف يتجنب الدعاوي المتطرفة لفلسفة عن الله في وجه هيوم وكانط، ثم التقليل من شأنها بما يتجاوز كل حد في حضور اسبينوزا وهيجل.

وتعود الدراسة المتأملة «لكانط» والتجريبيين بالمناقشة حول الله إلى الأساسيات.. فهؤلاء الفلاسفة بدلًا من أن يتركوا النزاع يستهلك نفسه حول المسائل المتعلقة بصفات الله، يرغمون الألوهي الفلسفي على أن ينظر فيها إذا كان ثمة معرفة برهانية بالله على الإطلاق. وهم يثيرون هذا السؤال -فضلًا عن ذلك- بصدد هجومهم العام على النظرة العقلانية إلى الميتافيزيقا التي تلتحم بها نظريتها عن الله التحامًا لا انفصام له، ولا يكفي إثبات أنه قد تقوم فلسفة عن الله دون أن تستند في الوقت نفسه إلى النمط العقلاني من الميتافيزيقا. فلا بد من الفصل حقًّا بين مذهب الألوهية الواقعي ومثل هذا النمط من الميتافيزيقا، ولكن لا بد أيضًا من القيام بدراسة ميتافيزيقية تفصيلية متميزة للإله وفقًا للخطوط التجريبية- العلية. ولا يستطيع صاحب المذهب الواقعي أن يقبل الاختيار المألوف اللاحق على كانط بين إعادة تكوين فلسفة الله بوصفها نظرية عن المطلق المثالي، أو صياغتها بوصفها سيكولوجية تجريبية للخبرة الدينية. ومن ثم فإن التأثير الصحي للنقد الظاهري هو إرغام المرء على الانتباه إلى النقاط الأساسية في الميتافيزيقا المؤسسة على نحو واقعي.

وعصرنا هو عصر الألغام الفلسفية، التي توضع بعيدًا عن السطح عند أسس نظرية الوجود، وليس عصر المزخرفين الذين يضعون اللمسات النهائية على صرح ميتافيزيقي تم تشييده. ولهذا تساعد عملية تحييد كل معرفة نظرية عن الله في إبراز العمل الرئيس لمذهب الألوهية الواقعي على خلفية تتألف من أربع قضايا، هي: الطبيعة الجوهرية لشيء محسوس معين، وفعل وجوده المتميز المكون له، وطابع فعل الوجود المتلقي، والاستدلال العلي المؤدي إلى معرفة العلة الأولى لهذا الكائن المركب. وهذه الموضوعات تتردد من حين إلى آخر في الدراسة التاريخية والنقدية التي قام

بها كانط والتجريبيون البريطانيون، وهي تساعد على أن يظل البحث عن الله وثيق الصلة بجذوره الممتدة في تجربة الإنسان للموجودات المحسوسة، وفي حقيقتنا الإنسانية.

ومذهب الظواهر لا يعطينا بمفرده هذا الامتداد إلى الجذور، أو هذا التأصل، لأننا لا نستطيع الحصول عليه سواء من تحليل الأفكار أو من النموذج النيوتوني للمعرفة النظرية. فتحليل الأفكار القائمة على المعطيات الحسية بوصفها النهايات المباشرة للمعرفة لا يثمر معرفة بفعل الوجود، أو بالتبعية العلية الواقعية للكائنات المحسوسة، كما أن هذه المعرفة لا تنبع من الظروف المحددة للقضايا العلمية. وعلينا -لكي ندخل الفعل الوجودي والرابطة العلية في مجالنا الذهني- أن نتجاوز طريق الأفكار إلى طريق الحكم الوجودي وتحليل مبادئ الوجود في الموجود المعطي حسيًّا. فهنا تكون الموارد متاحةً لميتافيزيقا عن الأشياء المتناهية في طريقة وجودها المركبة وفي عللها، في مضاد المذهب العقلاني والنقد الظاهري على السواء، ففي سياق ميتافيزيقا قائمة على هذا النحو وحده يستطيع مذهب الألوهية الواقعي أن يضع استدلالًا عن الله، بحيث لا يمكن رده إلى أنواع الأدلة الثلاثة على وجود الله التي صاغها كانط وانتقدها. وتؤدي الدراسة المتأملة لمبادئ الوجود المركبة في الوجود المتناهي المحسوس إلى استدلال على الله، كما تزودنا بتوكيد على أن هذا الاستدلال يختلف جذريًّا حتى عن الدليل الكوني المزعوم الذي عرضه فولف ورفضه كانط.

وقد أدركت الوضعية المنطقية في عصرنا أن هجومها على الميتافيزيقا يستتبع أنكار معرفة الله المؤسسة على الميتافيزيقا. وأيًّا كان الأمر، فإن المضي في هذا الإنكار إلى ما وراء برنامج موضوع للعمل في المستقبل، يقتضي إنجاز مهام ثلاث: أولاها وضع صياغة محدودة لمعيار المعنى يمكن استخدامه فيما بعد لإثبات خلو العبارات التي تقال عن الله من كل معنى بالنسبة للمعرفة. غير أن المحاولات الراهنة التي بذلت في هذا الاتجاه لم تسفر إلا عن إضعاف مطرد لمبدأ التحقق الذي قسر على التوالي في حدود القابلية للتحقق verifiability، والقابلية للتوكيد confirmability، والقابلية غير المتعينة لتصور الإشارة إلى التجربة الحسية، أو إلى الاحتياجات الحيوية، أما ما ينبغي أن تكون عليه طريقة هذه الإشارة ومضمونه فقد ظل سؤالًا مفتوحًا، بحيث إن الإهابة البسيطة إلى معيار المعنى المعرفي قد ظلت غير حاسمة بالنسبة لمشكلة معرفتنا بالله[433].

وكان المطلب الثاني هو إثبات أن الميتافيزيقا يمكن أن تتكون من عبارات لا تجريبية فحسب.. عبارات لا أساس لها في لغة الأشياء التي يتحدث بها العلم والحس المشترك. والصعوبة التي صادفها تحقيق هذا المطلب هي إصدار تعميم عن البناء الضروري لكل نوع من أنواع الميتافيزيقا على أساس عينة ضيقة أشد الضيق مأخوذة عن الصنوف المتباينة للقول الميتافيزيقي. فإذا استثنينا هيدجر والهيجليين، لم تستخدم أي مصادر أخرى كاملة على الصنوف الميتافيزيقية للعبارات التي تطلق على الله. ولهذا كله تأثير دائري يتلخص في إثبات الطابع الأولي a priori واللاتجريبي للميتافيزيقا على أساس طائفة محدودة من الأمثلة، التي لا يبدو أنها تتناول الميتافيزيقا والله تناولًا بعديًّا نابعًا من التجربة.

وأخيرًا، كان ينبغي للتجريبيين المناطقة أن ينظروا في بعض الطرائق الخاصة التي يتحدث بها الفلاسفة الألوهيون عن الله، وأن يحاولوا تقديم أساس تجريبي لا تحليلي لمثل هذا الحديث. غير أن الموقف النمطي قد عبر عنه أوتو نويرات Otto Neurath تعبيرًا موجزًا حين قال: «نستطيع أن نبدأ من اللغة اليومية بعد إسقاط بعض التعبيرات المستمدة من النظرات السحرية أو اللاهوتية أو الميتافيزيقية»[434]. هذا التطهير المتحيز للغة اليومية وسيلة مريحة لتفصيل ثوب اللغة حتى يناسب الفيزياء والنزعة السلوكية، ولكنه يعمل على إفقار اللغة -على نحو متعسف- من كل تلك العبرات العادية التي لها دلالتها بالنسبة لمذهب تجريبي في الألوهية.

وهذا الذي أسماه مورتون هوايت Morton White الأسلوب المريب للقرارات التشريعية في المعرفة على ما له معنى وما ليس له معنى، قد استبدل به تحليل استقرائي لصنوف القول الإنساني الفعلية، ومن ضمنها حديثنا عن الله.

ومهما يكن من أمر، فلقد درست مشكلات ألوهية معينة بين عدد من أنصار تحليل اللغة وتوضيح التصورات المجردة، ممن هم أكثر حداثة. وهكذا يُسلِّم المفكرون الذين يساهمون في تأليف «مقالات جديدة في اللاهوت الفلسفي» - يُسلِّمون في حذر بأن القضايا التي تقال عن الله ذات دلالة لكثير من الناس، على نحو ما[435].

وما زال بعض الكتاب التحليليين مكتفين بإضفاء معنى عاطفي فحسب، على حين يُسلِّم آخرون -على سبيل الافتراض على أقل تقدير- بأن المسألة قد تكون أعقد من ذلك، وأنها ربما انطوت على بعض العوامل المعرفية الصحيحة. وثمة اقتراح يذهب بأن لدلالة القضايا التي تقال عن الله مصدرًا ثنائيًّا يتزلف من الإيمان المسيحي ومن التجربة العادية، كما أن هناك تنافسًا بين بعض التحليليين وبعض اللاهوتيين في معالجة أدلة وجود الله جميعًا بوصفها توضيحات تصوريةً لإيماننا بالله، لا بوصفها استدلالات ذات أساس مستقل، تثبت حقيقة وجوده من خلال البرهان الفلسفي. وهذا الموقف يذكر مفكرين مثل جون وزدم John Wisdom والتحليليين غير الألوهيين بأمثولة الحديقة التي يتولى رعايتها شخص خفي، دائم المراوغة بحيث لا يستطيع المراقبون القول -معتمدين على التجربة- بوجوده على الإطلاق.

وتلتمس الإجابة على هذه الصعوبة في المستويات المتعددة للنظر إلى اللغة الإنسانية، فمن موقع لغة الإدراك الحسي، ثمة شيء غريب كل الغرابة في استخدام مصطلحات الإدراك الحسي في التقريرات التي نستعملها عن الله. غير أن الألوهيين اللغويين ينظرون إلى هذا الاستعمال بوصفه شذوذًا مناسبًا ومتسقًا، ومناظرًا للتوكيد القائم على الإيمان لنظام من الواقع متميز عن عالم الإدراك الحسي، وأن يكون مرتبطًا به. وبتعقب بعض آثار هذه العلاقة على مجموعة القضايا المتعلقة بالقدرة الإلهية الشاملة. وبالحرية الإنسانية والشر، أحيا الفلاسفة التحليليون المحدثون المناقشة التي درات بين بيل Bayle وليبنتس - على هيئة علم إلهيات لغوي Linguistic theodicy، وفي صنعيهم هذا، افترضوا أيضًا أن لغة علم الإلهيات هي النموذج الذي يحتذيه كل قول فلسفي عن الله.

والواقع أن التناول اللغوي متصل في الشطر الرئيس منه بمذهب الظواهر الكلاسيكي وبالتجريبية المنطقية. فالقضية الرئيسة تتعلق بالعنصر التجريبي الذي قد يكون حاضرًا في العبارات التي تقال عن الله، وذلك فوق الإسهامات التي قد تأتي من الوحي ومن التعريف الذي لا يزيد على كونه تحصيل حاصل. وهذا جزء من المشكلة الخاصة بإشارة عبر اللغة translinguistic إلى العالم الفعلي لبعض تقريراتنا على الأقل - لا إلى مستوى آخر من التقريرات: وتحتوي لغة الإدراك الحسي العادي على تقريرات أساسية وكلمات لا تستمد تعينها من كتاب في قواعد النحو والصرف، بل من الأشياء التي تقع في نطاق التجربة الفعلية. ويعالج الشذوذ اللغوي المزعوم الذي تتسم به القضايا الألوهية على أنه ليس أكثر من وهم متسق، أو تحايل في قول الإيمانيين الفصحاء، اللهم إلا إذا أمكن إثبات أن كائنات التجربة تقدم أساسًا لتفسير علي متميز عن نسق البناءات الفيزيائية.

وليس الاستخدام الألوهي للغة مما يمكن أن يتحقق من صدقه بنفسه self-validating، أيًّا كان تخرجه للنتائج وأيًّا كان تحايله. وتناظره مع فعل للإيمان لا يجعله أفضل تأسيسًا من موقف الفلاسفة التحليليين الذين يفتقرون إلى الإيمان المسيحي. فلا مندوحة عن إثبات أساس موثوق فيه في تجربتنا للأشياء حتى تصدر حكمًا منفصلًا يذهب إلى أن الكائنات الواقعية ليست كلها ماديةً. ولا يستطيع الاستخدام اللغوي أن يثبت وحده هذه النقطة، بل لا بد من القيام بتحليل ميتافيزيقي لما يعتري الأشياء المحسوسة من تغيير، ومما تتصف به من كثرة، وكذلك للوجود المتميز للباحث الإنساني، منظورًا إليه في عملياته الشاملة وفي حريته.

وحتي بعد إجراء هذا التحليل، يمنع كثير من الفلاسفة التحليليين والطبيعيين سلفًا من البحث في الاستدلالات الخاصة بوجود الله نتيجة للنظرة الهيومية (نسبة إلى هيوم) القائلة بأن جميع القضايا الضرورية لا وجودية، وبأن جميع القضايا الوجودية عرضية ولا برهانية[436]. ويضع تحليل هيوم هذا التقسيم الثنائي بالنسبة لهذا النوع من الضرورة الذي ينتسب إلى القضايا التحليلية، فإن ضرورتها الصورية لا تستتبع اشتراط أن يرد كل ضرب آخر من ضروب الضرورة إلى أساس تحليلي.

أما في الجانب الخاص بالواقع الوجودي، فإن الحاجة تدعو إلى تمييز بين عرضية الوجود في فعل وجوده الخاص، وعرضية القضايا التي تتعلق بفعل الوجود ونتائجه. وليس معنى البدء بالأشياء العرضية أن يقتصر هذا البدء على المقدمات العرضية وحدها؛ فمن الممكن أن تكون ثمة قضايا تقرر حقيقةً ضروريةً عن موجود عرضي مركب، واعتماده العلي على الموجود الفعلي الخالص. وهنا لا تأتي الضرورة من علاقة تحليلية صورية بين الحدود، أو من أي قواعد فيزيائية للترجمة، بل من الطريقة المركبة التي يتمتع بها شيء في التجربة بفعل وجوده؛ ذلك أن البرهان العلي على حقيقة وجود الله لا يقوم على أساس الضرورة التحليلية لعلاقة في المنطق أو الرياضيات، بل على أساس ضرورية علية وُجد أنها مطلوبة لموجود فعلي محسوس داخل نطاق تجربتنا.

(4)
الله والنزعة الطبيعية الإنسانية

لاحظ تشارلز بيرس Charles Peirce ذات مرة أن «مطلق هيجل ورويس هو -إن شئنا الدقة- عبارة عن الإله بالمعنى البكوكي(437)، أي بمعنى أن ليس له أي تأثير» في وجود الإله نفسه[438]. أما أن لهذا المطلق تأثيرًا عميقًا في كثير من المفهومات الإنسانية عن الله، فشيء واضح من النتائج الفعلية لمذهب الإطلاقية absolutism خلال القرن ونصف القرن الماضيين. وحين نظر مفكرون متنبئون مثل نيقولاي برديائف Nicolas Berdyaev ومارتن بوبر Martin Buber إلى البزوغ التاريخي للإلحاد الطبيعي من المطلق الهيجلي، المسيحي عن الله. ولاحظوا أنه ليس أيسر من تحويل أفضل رأي للمرء عن الإله إلى شيء آخر. ومن الممكن أن يتم هذا في يسر أعظم إذا كان ثمة تشجيع من فلسفة تصطنع اللغة الدينية وتستهدف غايات روحيةً. ولقد اجتذبت فلسفة هيجل كثيرًا من الألوهيين الذين لم يفطنوا إلى ما تقتضيه هذه الفلسفة من تحويل جذري لفكرة الإله، وكيف أنها تجرد هذه الفكرة من معناها المتميز. فإذا أخذنا المسألة من الناحية التاريخية، رأينا أن الفلاسفة الذين تقبلوا الهيجلية بوصفها دفاعًا عن حقيقة الله قد قبضوا على الريح. فسواء نظر المرء إلى النزعة الطبيعية الإنسانية على أنها رسالة هيجل الجوهرية، أو على أنها تقويض لمذهبه، فإن النتيجة واحدة بالنسبة لمعرفة وجود الله الفعلي. فالمثالية المطلقة هي السائل المذيب الذي عجل بالقضاء على فكرة الله بين عدد من العقليات الفلسفية المدربة. وهم يرفضون -عن حق- نسيان أن هيجل لم يكن أشد سخريةً إلا حين يشير إلى ارتباط كانط بإنسانيته المحبوبة، وأن سخريته هذه تولدت عن نظرية في المطلق.

وينبغي للمرء -وفقًا لذلك التفسير بالعناية الإلهية لنشأة الإلحاد الحديث الذي أشرنا إليه آنفًا- أن ينظر إلى فويرباخ وماركس ونيتشه، وإلى نظرائهم اليوم - بوصفهم عقولًا متحمسةً تتمرد على مفهوم غير خليق بالإله. وتدافع -ضمنيًّا على الأقل- عن وجوده الحق. وهذا الوجه من تلك النظرية لا تؤيده الشواهد المتاحة، كما أنه يتطلب قدرًا وفيرًا من التلفيق فيما يتعلق بالأهداف الشخصية والأفكار المضمرة. ويستطيع المرء أن يلمس على الفور صعوبة التمييز في أي حالة جزئية بين شكل نسبي وشكل غير مشروط للإلحاد. ولكن، على المرء أيضًا أن يتذكر أن هناك طرقًا متباينةً للتخلص من إطلاقية هيجل الجدلية، وهذا ما يصوره لنا المثلان المتناقضان لكل من كيركجورد وفويرباخ، كما يستطيع المرء أن يفعل ذلك أيضًا برفضه -في حزم- أي نوع من أنواع الإطلاقية، وباستعادته- للعلاقة الشخصية بين الله الخالق وعالم الناس والأشياء، أو بالاحتفاظ بالافتراض الإطلاقي، مع توحيده من الناحية الميتافيزيقية بين المطلق ومجموع الإنسان -في- الطبيعة، أو من الناحية المنهجية بين المطلق ومنطق العلوم. ويعد فويرباخ ونيتشه مثلين على الإطلاقية الميتافيزيقية، على حين يعد ديوي وبعض الطبيعيين الأمريكيين نماذج على الإطلاقية المنهجية. وهم جميعًا يعتنقون حكمة جيته القائلة: «لا يتغلب المرء على إله إلا بإله آخر nemo contra deum nisi deus) التي يترجمونها بقولهم إن المرء لا يستطيع أن يتغلب على الروح المطلقة

إلا إذا وضع في مقابلها مطلقًا مضادًّا counterabsolute. وربما كان ثمة إحساس خفي بالألوهية الحقة يعتمل في صدور هؤلاء المفكرين، غير أن مبدأهم الصوري بإضفاء نوع من المطلق المضاد على الحالات المتناهية للوجود، أو على مفهوم واحد للبحث - هذا المبدأ لا يتفق وأي مفهوم معترف به من الله.

ولا يتألف لباب الإلحاد الحديث من رفضه للروح المطلقة، بل من طريقته الإطلاقية المضادة في الدفاع عن القيم الطبيعية والإنسانية، فهو يدعو إلى ضرورة الاختيار بين هذه القيم وبين وجود كائن متعال لا مادي، أيًّا كان الوصف الدقيق لهذا الكائن. والنزعة الطبيعية الإنسانية مضادة للألوهية إلى الحد الذي تغلق فيه الواقع القابل للمعرفة داخل أفق هذا الكون، أو داخل الأفق الذي يمكن الوصول إليه عن طريق منطق العلوم، سواء وجد المعيار في الكل الاجتماعي عند ماركس، أو في دائرة الصيرورة الكونية عند نيتشه، أو في متصل البحث continuum of inquiry عند ديوي. وبالإشارة إلى هذه المبادئ التفسيرية الخاصة وحدها، تزدهر القيم الإنسانية وغيرها من القيم الطبيعية من خلال الاستبعاد الفعال للاعتقاد في إله متعال، ولا وجود لمثل هذا الاستلزام أو الترتب الضروري حين يبدأ المرء بالمفهوم العادي غير المطلق للمناهج العلمية، والطبيعية، والإنسان. ومن هذه النقطة المتميزة، يمكن أن نرى أن الاختلاف بين المذهب الطبيعي ومذهب الألوهية ناشئ عن تحليلهما الفلسفي للخبرة الإنسانية، لا عن المناهج والكشوف العلمية من حيث هي كذلك.

ويوحي التطور الحديث لمشكلة الله بأن المذاهب التاريخية المتعددة عن الله قد أثرت في نظرتنا إلى الإنسان وإلى الطبيعة على أنحاء مختلفة تمامًا، وأن المجال ما زال مفتوحًا لشكل ألوهي جديد من النزعتين الإنسانية والطبيعة. ولكي نحدد نتائج مفهوم معين للإله على دلالة الإنسان والطبيعة، علينا أن نفحص هذا المفهوم في مضمونه الخاص، وفي خطوط تقويمه الذاتية. فلا وجود لطريقة شاملة وحيدة لتقرير ما ستتمخض عنه نظرية معينة عن الله من آثار فلسفية، حتى ندرسها في حد ذاتها دراسة واقعية. وقد حاول ملحدو القرن التاسع عشر أن يلجأوا إلى التعميم بأن أقاموا تعارضًا ضروريًّا بين التسليم بالله وبين ولائنا الإنساني المشترك للأرض، أعني للإدراك الحسي وللعلل الفاعلة القريبة، وللموجودات المتناهية. وفي هذه القضايا جميعًا يلقننا التاريخ الحديث لفلسفة الله درسًا كاملًا في التعدد، كما يثبت أن ما من استدلال غير مشروط يمكن أن نستخلصه من نتائج الاعتراف بوجود الله. فالإدراك الحسي -مثلًا- يلقى ازدراء سواء من الشكاك الذين لا يسمحون بأي معرفة عن الله، أو من العقلانيين الذين يسمحون بها. وهناك أيضًا الحرية الإنسانية الشخصية التي يعرضها للخطر مذهب ملبرانش في المناسبات occasionalism، ومذهب هيوم في الحد الأدنى من الألوهية، وكذلك نزعة اسبينوزا الطبيعية في شمول الألوهية، ونزعة ماركس الطبيعية الملحدة، على حين يدافع عنها مذهب كانط في الألوهية الأخلاقية، ومذهب وليم جيمس في التناهي. وفضلًا عن ذلك، فإن وضع وقيمة الإنسان وغيره من الأشياء المتناهية يختلف اختلافًا ملحوظًا في الانتقال من لوك، إلى هيجل، إلى هوايتهد، بحيث يجعل الحكم البسيط على الآثار الفلسفية بحقيقة الله- محفوفًا بأشد الأخطار.

ولا يلزم عن هذه الأمثلة أن نظرية الله غير متعينة تمامًا وغير لازمة للدفاع عن القيم الطبيعية والإنسانية، أو لا سبيل إلى التوفيق بينها وبين هذه القيم، وإنما الذي يلزم عنها فحسب هو أنه ينبغي دراسة كل نمط من أنماط مذهب الألوهية، والمذهب المضاد للألوهية antitheism على حدة من حيث بنائِهِ النظري. إذ لا يمكن إثبات أي قضية عامة أو متجانسة تمامًا تتعلق بتأثير التسليم بالله في نظرة المرء للإنسان وللطبيعة، سواء من الناحية التاريخية، أو النظرية. وكما أن هناك مفاهيم عديدةً عن الله، فهناك أيضًا وسائل كثيرة لتناول الصلة بين الله والأشياء المتناهية. ولا وجود لقانون جدلي يقتضي أن تتلاقى جميعًا في التعارض بين الروح المطلقة وبين أضدادها الميتافيزيقية والمنهجية؛ وذلك لأن مذهب الألوهية الخاضع للتأمل يتحرك بالتحديد عبر استقطاب مثل هذه المطلقات. ولا يستطيع المرء أن يحدد أوليًّا- كيف ينبغي أن تصوغ نظرية الله وجهة نظره في القيم المتناهية؛ لأن العقل الإنساني لا يقترب من الله في طريق فريد، سبق تحديده وهذا كله يستبعد الحجة الأولية التي يحتج بها المذهب المضاد للألوهية، ولكنه لا يعفينا من فحص الاختلافات القابلة للملاحظة بين الفلسفات الحالية عن الله كما تتبدى خلال تطورها.

وهكذا، نرى في هذا البحث التاريخي، أنه في كل مرة يؤثر مذهب الألوهية الواقعي في نظريات الله الأخرى، يدافع دفاعًا متضامنًا عن الإدراك الحسي، وعن العلل الفاعلية القريبة (من ضمنها الحرية الإنسانية) وعن الكائنات الواقعية المتناهية. والواقع أنه لا وجود لأي تناقض بين هذه الحقائق التجريبية وبين الفلسفة الواقعية عن الله، بل إن هذه الفلسفة تتطلب -على العكس- صحة هذه الحقائق وتكاملها كأساس لاستدلالاتها. إذ لا سبيل إلى إجراء استدلال علي، أو إصدار حكم وجودي عن الله في السياق الواقعي بمعزل عن إسهام الإدراك الحسي وشهادة العلية المتناهية والفعل الوجودي كما يتجليان لذهن الإنسان الذي يصدر الأحكام، ويقوم بالتحليل التأملي. وليست هذه استراتيجية عابرة، ولكنها النموذج الدائم لمذهب الألوهية الواقعي الذي تلتمسه بصورة متسقة في تقديرها لشتى صنوف مذاهب الألوهية، وشمول الألوهية، والواحدية، والتناهي، والإلحاد. ومن ثم، فإن على فلسفة الله هذه التزامًا متميزًا بالدفاع عن ولائنا للأرض، وبإثبات استمراره في ولائنا لله. غير أنه لا يمكن الوفاء بهذا الالتزام وفاءً كاملًا حتى يبرأ العقل الألوهي من انشغالاته الدفاعية الطاغية، وحتى ينمي نظرية فلسفية إيجابية عن الله وعن الموجودات المتناهية - إلى أقصى ما يمكن أن تبلغه من عمق.

ولا يكفي -مثلًا - في حالة الجهود المتباينة التي تبذلها النزعة الطبيعية لتسوية مشكلة الله بوصف الأصل النفساني أو الاجتماعي الممكن لفكرة الله- لا يكفي أن نهيب بوقائع أخرى في علم النفس، أو في الأنثروبولوجيا الحضارية. بل لا يكفي أن نحذر من المغالطة التكوينية genetic fallacy في البحث عن تحديد صحة القضايا الخاصة بالله بتعقب نمو فكرة معينة عن الله. إذ لا بد أيضًا من إجراء دراسة مباشرة عمَّ إذا كان الدافع إلى الهرب من العالم العرضي المتغير إلى عالم مثالي يؤخذ خطأً على أنه موجود فعلًا - هو حقًّا النموذج السائد عند المستقصين والباحثين عن الله.

ويُعد القديس أوغسطين مثلًا مميزًا لمثل هذا البحث، فهو يشهد على أن حركة العقل والقلب المتجهة إلى الله حركة معقدة، ولا يمكن أن ترد إلى مجرد تجسيد إسقاطي بسيط لرغباتنا، وإنما تتألف من توتر ذي ثلاث شعب بين الوعي والبحث والكشف. ولا بد لهذه المقومات الثلاثة أن تبقى

حاضرة وفعالة تمامًا طيلة بحثنا الزمني في اتجاه الله. والنقطة الأساسية هي «وعينا» بأنفسنا وبالأشياء في عالمنا. وليس هذا الوعي خوفًا عاطفيًّا، ولكنه فهم مطرد وإدراك وجداني لمعنى الزمان والتغير والقيمة، بوصفها السمات الشاملة للأشياء والناس. فلا مهرب من العالم؛ لأننا لا نترك أنفسنا والعالم المنظور وراءنا بوصفهما مرحلة أولى، ولكننا نجعل فهمنا للكائنات التاريخية جزءًا من جوهرنا، ومركزًا للتأمل الدائم والذاكرة.

ومن ثَمَّ فإن «بحثنا» عن الله لا يقويه تنكرنا لطريقتنا الخاصة في الوجود، فهذا البحث لا يقتضي العزوف عن الأشياء المتناهية خوفًا وإنكارًا، بل يقتضي ارتيادها وتعقب مضموناتها. فإذا أدى البحث إلى الاعتراف بوجود الله الأبدي الذي لا يعتريه التغير، كان ذلك نتيجة لتعقبنا -في أمانة - العلامات والمؤشرات التي تقدمها الأشياء التي تقع في نطاق الفناء الزماني. وإذا بسطنا وعينا ليشمل المنبع الكريم والهدف من وجودنا؛ فذلك لأن آثار الله تدفع عقلنا وقلبنا إلى الاعتراف به، وبالتالي إلى توسيع أفقنا الخاص بالقيم. وليس «الكشف» نفسه خداعًا؛ لأنه مقترن دائمًا بالوعي الأولي بالأشياء وبالحاجة إلى البحث. ويؤكد أوغسطين على ديالكتيك البحث والكشف، والاختيار والاعتراف بالنتيجة، ثم الاستمرار في البحث من جديد. وهذه علامة العقل الباحث، لا العقل المخدوع. فاكتشافنا لله لا يشوه وعينا بوجه المخلوقات، وبمسؤوليتنا في المسائل الإنسانية، كما لا يغير موقفنا من الاستقصاء النقدي والبحث الدائم. فنحن نكشف عن الله على نحو يجعلنا نحتفظ دائمًا برفقتنا الوثيقة النشطة بالكائنات الزمنية الأخرى، ويجعلنا نبحث فيها دائمًا عن مزيد من الأنوار التي تضيء لنا وجود الله الأبدي، ويجعلنا نحاول دائمًا الاعتراف بمطلب الله الأساسي من عبادتنا، وسعينا المستمر.

ومن الممكن أن تقدم لنا دراسة النزعات الطبيعية اللاحقة على هيجل عونًا مباشرًا في هذا العمل بالنسبة لمسألتين تنبعان من أصل واحد. ذلك أن التناول النفساني المتطرف للإله الذي قامت به هذه النزعات، جعل من الضروري وضع تفسير جديد لعبارة «فكرة الإله». فهذه العبارة، نادرًا ما تشير في الفلسفة الحديثة إلى نموذج حاضر في العقل الإلهي، بل إنها تدل عادةً على مفهوم عن الإله لدى الإنسان. وكانت الفترة السابقة على كانط تستهدف إثبات الصحة الموضوعية لفكرة معينة عن الله، سواء بإثبات فطريتها ووضوحها وتميزها عن سائر الأفكار الأخرى، أو بتعقب اشتقاقها التجريبي وصلتها بغيرها من الأفكار. السبيل الأول هو سبيل المذهب العقلي الذي يصل إلى ذروته في نظرية اسبينوزا عن فكرة الله بوصفها تعبيرًا عن القدرة الإلهية من حيث صفة الفكر، ونراه ثانيةً في تحويل هيجل لفكرة الله إلى الفكرة المطلقة، أو إلى وعي المطلق بذاته في الفكر الخالص. وضد هذه الفكرة عن الله التي تؤسس نفسها بنفسها، يعود فويرباخ وماركس ونيشته وفرويد إلى توكيد الأصل التجريبي لفكرة الله. وهم لا يهدفون بذلك إلى تبريرها، بل إلى عرضها بوصفها نتاجًا ذاتيًّا خالصًا لتعاستنا الإنسانية، وتطلعاتنا، وبحثنا عن القوة.

غير أن أحدًا من هؤلاء الفلاسفة لا يتحدى ذلك الافتراض الضمني القائل بأن مسألة معرفة وجود الله قد حلت نهائيًّا في حدود الطبيعة وفي أصل فكرتنا عن الله.

وربما كان كانط هو أشد الفلاسفة المحدثين إحساسًا بالتمييز بين وجود الله وفكرتنا عنه. فهو على يقين من أن الفكرة النظرية عن الله -على خلاف ما يذهب إليه الألوهيون والملاحدة- لا يمكن أن تخضع للتحليل بحيث تحدد بذاتها الوجود الحقيقي للإله أو تحدد لا وجوده. والوصف التكويني genetic (أو النشوئي) لكيفية تشكيلنا لفكرة الله لا ينتج شيئًا فيما يتعلق بلا وجوده، مثلما لا تنتج الحجة الأنطولوجية شيئًا عن وجوده. وقد يكون للتقرير الحضاري أو النفسي التحليلي عن نشأة فكرة معنية عن الله واندثارها اتصال بسيرة هذه الفكرة المعينة، ولكنها لا تحل بمفردها شيئًا عن الوجود الأبدي للإله، وقد كان كانط على صواب حين وضع مسألة معرفتنا بهذا الوجود الأخير على مستوى الحكم والاستدلال، وإن لم يهتدِ إلى طريق نظري لحل هذه المسألة.

وفي النظرة الواقعية إلى فكرة الله، تختلف النظرية العلية للاستدلال على الله اختلافًا رئيسًا. ذلك أننا لو سلمنا بالنمط الوجودي- العلي للاستدلال، لم يعد لهذه الفكرة مركز فلسفي مستقل كمبدأ للبرهان. فهي لا تحدد مقدمًا في مضمونها الأسمى الخاص، ثم تُطبَّق بعد ذلك على مشكلة وجود الله وطبيعته، بما أنها في معناها الفلسفي وصدقها تابعة -على النقيض من ذلك- ومعتمدة على الاستدلالات المتعلقة بالعلة الأولى وبفعل الوجود. ومفهومنا عن الله يشابه مفهومنا عن الوجود من حيث إنه يعزي دائمًا إلى فعل حكمي (judgemental act). أما في حالة مفهومنا عن الله، فإن الحكم الذي يقوم عليه هو في ذاته نتيجة للاستدلال.

وعلى هذا فإن مفهوم الله يتحدد بإشارة مركبة إلى حكم بأن الكائن الفعلي العلي الخالص موجود، وإلى العملية الاستدلالية الكامنة وراء هذا الحكم. هذا الاعتماد الأساسي على مصدر حكمي- استدلالي هو السبب الحاسم الذي يحول دون استخدام الألوهي الواقعي لفكرة الله بوصفها مبدأً أصليًّا للمعرفة، ذلك أن مضمونها وبينتها يأتيان شيئًا فشيئًا من بحثنا عن الفعل اللامتناهي للوجود، وعن العلة الأولى للكينونة. إذ ينبغي -لكي يكون مفهومنا الفلسفي عن الله مفهومًا حيًّا وصالحًا للإنسان- أن يظل مفتوحًا ومعتمدًا على ما يمكن أن نتعلمه استدلاليًّا عن الله من دراستنا المستفيضة للموجودات المتناهية.

وثمة منطقة أخرى يفيد فيها استفزاز النزعة الطبيعية كمنبه نافع لمذهب الألوهية الواقعي - هذه المنطقة هي تحديد طبيعة الإشارة التجريبية لمعرفة الله. فقد برزت هذه المسألة إلى مركز الصدارة بظهور مذهب وليم جيمس البرجماتي في الألوهية، وهو المذهب الذي يدعو إلى اختبار فكرة الله بنتائجها المحددة تجريبيًّا. وكان جيمس نفسه على ثقة من أن هناك نتيجةً تجريبيةً تلزم بالتحديد عن قبول فكرة الله، إذ أمدته هذه الفكرة بصفة متميزة من الرجاء في وجه محن الحياة، صفة لم يكن يستطيع -على كل حال- اكتسابها بطريقة أخرى. وكان صديقه تشارلز بيرس (1839 - 1914) يبحث دائمًا عن النتائج المعرفية الكلية للأفكار، من حيث صلتها بتأثيرها في الفرد. وقد وجد مسوغًا تجريبيًّا للعقيدة الألوهية في أن فكرة الله قد شكلت موقفه من الحياة، وفي أنها تعين على تفسير النمو المتجمع لمجالات التجربة الثلاثة: المجال المثالي الخالص للحقائق المنطقية، ومنطقة الواقع الغفل والقوة، ووظائف المعاني التي تربط بين الفكرة والواقعة. ووجد بتأمله وتفكيره للطريقة التي تتواطأ بها هذه المجالات الثلاثة وتشترك في الإعداد للمستقبل- وجد من الطبيعي،

ومن المفيد أخلاقيًّا أن يعتنق المرء فكرة أن الإله خالق خيِّر، وموحد هادف لوجوه التجربة الإنسانية الثلاثة جميعًا.

«يسفر تأمل فكرة الله -بصورة طبيعية- عن أقوى تصميم حي للروح لتشكيل سلوك المتأمل كله بحيث يتفق مع افتراض أن الله حقيقي، وقريب غاية القرب، ومثل هذا العزم الذي تعقده الروح إزاء أي قضية هو صميم ماهية الاعتقاد الحي بهذه القضية. وهذه هي «الحجة المتواضعة» المفتوحة لكل إنسان أمين- والتي أتصور أنها قد دفعت أكبر عدد من الناس إلى عبادة الله، أكثر من أي حجة أخرى»[439].

ونظرًا لما في فكرة الله من دلالة تفسيرية بالنسبة لوجوه التجربة، وتأثيرها الأخلاقي القوي في تشكيل موقفنا من أحداث المصادفة والعذاب والشر، سلَّم بيرس بهذه الفكرة بوصفها افتراضًا راجحًا. ولكنه لم يُسلِّم قط بأننا نستطيع أن نحدد مضمونها الموضوعي تحديدًا كاملًا، إذ إن معنى هذا إخضاع الإله اللامتناهي نفسه لعملياتنا الاختبارية ومشروعاتنا الزمنية.

وحاول الطبيعيون من أمثال كوهن Cohen ونيجل Nagel الاعتراض على هذا الدفاع البرجماتي عن الألوهية بقولهم إن فكرة الله تفتقر إلى التعين بحيث يمكن أن تتفق مع أي ترتيب للوقائع التجريبية، والتالي لا يمكن توكيدها توكيدًا إيجابيًّا بمعطيات تجريبية محددة. ويذكرون في معارضتهم لوليم جيمس الآثار الإلهامية لبعض المثل العليا الدنيوية، ويعارضون بيرس بأن الانتقال من أثر يحدث في العقل إلى وجود الله - شيء محال. ولكن ينبغي أن نذكر -دفاعًا عن بيرس- أن فكرة الله قد أوحى بها إلى عقله ضرب محدد غاية التحديد من التلاقي convergence في الكون.

ومما له دلالته أن جميع هؤلاء المفكرين (وبعض أصحاب مذهب التناهي من أمثال إي. س. برايتمان E. S. Brightman) يأخذون فكرة الله على أنها تعني «فرضًا معروضًا للاختبار التجريبي». ومع أنهم يرفضون نوعًا عقلانيًّا من الاختبار، وينظرون إلى علاقة الفكرة بالتجربة اللاحقة عليها، إلا أنهم يجعلون فكرة الله -مرةً أخرى- محددًا أوليًّا لما إذا كنا نستطيع أو لا نستطيع معرفة أن الله موجود. وينشب الخلاف بوجه خاص بين مذهب الواقعية الألوهي وبين النزعة الطبيعية حول الوضع الفلسفي لفكرة الله. والاختلاف الأساسي كامن في النظر إلى الكائنات المركبة الداخلة في نطاق التجربة بوصفها أساسًا استقرائيًّا لاستدلال علي بعدي على الله، أو في النظر إلى الكائنات المركبة الداخلة في نطاق التجربة بوصفها موادًا لإجراء اختبار لفرض تكون فعلًا، أو لفكرة عن الله. ومفهوم الله في الفلسفة الواقعية هو النتيجة التأملية للتدليل العلي المستخلص من الموجودات المحسوسة، على حين تتناول النزعة الطبيعية هذا المفهوم على أنه إمكانية تم تصورها سلفًا، وهي تنتظر الآن التحقق التجريبي من صدقها. وحين تؤخذ فكرة الله بالمعنى الأخير، يمكن أن تبدو بعيدةً متحولةً بحيث لا تصلح لقيام أي علاقة ذات معنى بينها وبين التجربة. أما في الإطار الواقعي، فإن فكرة الله تُقبل فلسفيًّا كنتيجة للوصول -على نحو استدلالي- إلى القضية المحددة الصادقة فيما يتعلق بوجود فعل الوجود القائم، ووجود العلة الأولى.

وهذه القضية لا تتنظر نظرة عدم اكتراث إلى كل حالة تجريبية للأشياء، وإن لم تتصل بأي منها اتصالًا محددًا. وهي تستند إلى استدلال يستمد قوته من الموجودات الواقعية المعطاة لتجربتنا. أما القضية التي تُضفي المعنى والصدق على مفهومنا الفلسفي عن الله فتكتسب أساسها العلي وضمانها الاستدلالي من تحليلنا للكائنات المحسوسة المركبة. ولا وجود لأساس أكثر تعينًا، وأشد لزومًا للتصديق من هذا الأساس. ما دام الاستدلال والتصديق بالله قد أعطي، على أنه نتيجة لفحص بعض الأشياء المحسوسة المعينة في مبادئ وجودها المركبة. وبهذه الطريقة، توضع صلة محددة بين معرفتنا الوجودية بالله وبين أشياء التجربة، لا بالتحقق من فكرة افتراضية عن الله بالإشارة إلى تلك الأشياء بوصفها نتائجها الاستنباطية المفترضة، وإنما بقبول بعض الموجودات العينية بوصفها نقطة البداية في البحث، وباكتشافنا للتضمين العلي الذي يؤدي بنا إلى توكيد مصدرها الفعلي والعلي الفعال، أعني الله. ويتم إثبات الدلالة التجريبية المحددة لمذهب الألوهية الواقعي من خلال هذا الاستدلال العلي من الأشياء المحسوسة، أكثر مما يتم عن طريق الوصول الاستنباطي بين فرض ما وموقفه الاختباري.

(5)
فلسفة الله والمطلب الأخلاقي

يذهب بعض الفلاسفة التحليليين والطبيعيين إلى أن وجود الله لا يتم إثباته حقًّا إلا بعد إثبات أن الكائن المتعالي خير من الناحية الأخلاقية، أي إنه إله عادل حكيم رحيم. وهذه المجموعة من الصفات الإلهية هي التي تثير اهتمامًا فلسفيًّا ملحوظًا في هذه الأيام، وخاصةً بين فلاسفة مذهب التناهي، وفلاسفة الإلحاد.

وتؤخذ الصعوبات الشكلية القديمة في التوفيق بين القدرة الخيرية الإلهيتين وبين عالمنا- تؤخذ على أنها تعني إما أن هناك إلهًا محدودًا، أو أنه لا وجود لبينة قاهرة على وجود الكائن الوحيد الذي يمكن أن يعترف به الشخص الأخلاقي على أنه الله. وعلى حين آثر شخص كإيفان كارامازوف أن يرد تذكرته إلى الإله على أن يقبل عذاب طفل بريء، يشك الطبيعيون المعاصرون في وجود «مصدر- للتذاكر» يمكن أن يحتج لديه الإنسان على ظروف الحياة. وهكذا يقررون أن وجود الله أمر لا سبيل إلى إثباته، وأن دراسة الشر تكشف عن متناقضات حتَّى في الفكرة الافتراضية عن طبيعته[440].

وتثير مشكلة الألم والشر الأخلاقي -بوضعها الراهن- كثيرًا من المسائل الدينية واللاهوتية والأخلاقية والتاريخية والنفسية- وهي مسائل تند جميعًا عن الكفاءة المباشرة التي يمكن أن تتمتع بها فلسفة نظرية عن الله. فهذه الفلسفة الأخيرة لا تدَّعي أنها تتناول كل وجه يرتبط بها الإنسان مع الله، بل تتناول فقط الحقائق التي يمكن تحديدها ميتافيزيقيًّا عن الله. وحين تحتفظ الفلسفة الواقعية عن الله بتميزها وحدودها، فإنها تنفصل عن الألوهيات الأقدم منها، وعن فلسفات الدين الأحدث عهدًا، التي تختلط فيها هذه القضايا المختلفة جميعًا، ويهتم مذهب الألوهية الواقعي -دون إنكار للحاجة إلى توليف للمعارف المتعددة عن العلاقة بين الإنسان والله- يهتم بجوانب المشكلة التي تدخل في نطاق ميتافيزيقا الكائن الموجود.

وهناك شيء من الالتباس في المطلب القائل بأنه ينبغي للمرء أن يثبت مباشرة وجود إله خيِّر. فقد يعني ذلك إما أن القضية الأولى التي يجب إثباتها هي وجود إله خير، أو أن المجهود البرهاني المستمر ينبغي أن يثبت في نهاية الأمر أن الله الكائن الموجود فعلًا، والعلة الأولى- عادل وحكيم، والمطلب الأول مطلب تعسفي، اللهم إلا إذا أمكن تقديم سبب يبرر استحالة إثبات حقيقة وجود الكائن اللامتناهي والعلة الأولى قبل إثبات أن هذا الكائن يتصف بالعدل. ولما كان هذا أمرًا لا تتطلبه الطريقة التي توجد بها الأشياء المتناهية، والتي تملك بها القوة العلية، كان لا بد من قبول المعنى الأخير.

فإذا سايرنا ترتيب ما نكتشفه، رأينا أن الاستدلال العلى ينتهي إلى إله موجود، يكون فعل وجوده هو بعينه كونه خيرًا (سواء بالمعنى الميتافيزيقي، أو بالمعنى المناظر للمطلب الأخلاقي). ومهما

يكن من أمر، فإن تناولنا للإله ليس حدسيًّا أو شاملًا في وقت واحد لجميع الحقائق التي يمكن إثباتها عن الله بالوسائل الفلسفية.

وعلى العقل الإنساني أن يواصل عمله الاستدلالي لتوكيد السمات التي تحمل على الله حملًا صحيحًا. أما حقيقة وجود كائن علي خالص ومتميز عن الأشياء المتناهية، وهو علتها الأولى، هذه الحقيقة محددة إلى درجة أنها تؤكد لنا وجود هذا الكائن حقًّا، وأنه ليس «لا موجودًا»، ولكنها تظل مفتوحةً لمزيد من التحديدات الاستدلالية، كما أنها ترغم العقل البحث على المضي قدمًا إلى الأمام صوب اكتشاف حقائق أخرى عن هذا الكائن. وكل من الموجودات المتناهية التي تؤلف نقطة البدء في دراسة الله، وحقيقة وجود كائن فعلى هو علتها الأولى تؤدي بالباحث في اتجاه القضايا الأخرى عن الله.

والقضايا التي نؤكدها باطراد عن الله، مستعينين بالتحليل العلي وشتى أنماط الحمل التمثيلي analogical، تصلح لإثبات أنه خيِّر وعادل وحكيم، ولا يمكن أن يكون ثمة اشتقاق استنباطي للكمالات الإلهية من مبدأ معروف معرفةً جوهريةً عن وجود الله. ولكن إذا استطاع المرء أن يثبت -بعديًّا- حقيقة أن الكائن الفعلي الخالص موجود وجودًا متميزًا عن العالم بوصفه علته الخالقة، لكانت هذه المعرفة بينة لازمة لإثبات أن هذا الكائن عادل رحيم، والمطلب الخاص بأن يثبت المرء الخيرية الإلهية مباشرةً يتضمن هذا الازدواج الجديد في المعنى؛ إذ يطلب من مثل هذا البرهان أن ينتقل من العذاب والشر في العالم إلى الله، بمعزل تام عن جميع الاعتبارات الأخرى عن العالم والله. مثل هذا التجريد لا يضمن اختبارًا محكمًا، وإنما يضمن استحالة إجراء أي استدلال على الإطلاق؛ لأنه يفصل الاعتبار الوجودي المتكامل عن كل من أساس الدليل ونهايته المقترحة على السواء. ومن ثم، هناك طريقة لوضع مشكلة الله والمطلب الأخلاقي الذي يستبعد -مقدمًا- إمكانية إثبات أن الإله الخيِّر الرحيم موجود.

وثمة نوع آخر من العزل المترتب على ذلك يحول أيضًا بين مذهب الألوهية الواقعي وبين حشد موارده جميعًا لحل هذه المسألة: وأعني به الفصل الذي يوضع دائمًا بين الطرق الشخصية والميتافيزيقية المؤدية إلى الله. فالتضاد الذي وضعه بسكال بين إله البطاركة وإله العلماء قد كان له صداه في التعارض الشخصاني بين الإله الحي.. إله علاقة «أنا وأنت»، وبين الماهية اللاشخصية الضرورية للبحث الفلسفي[441]. وهناك معنى صحيح ينبغي أن نحتفظ به لشيء من التفرقة بين معرفتنا النظرية بالله وبين علاقاتنا العملية معه، غير أن التفرقة تمتد في كثير من الأحيان فيكون معناها أن التدليل الفلسفي لا يمكن أن يؤدي بالعقل أبدًا إلى إله شخصي موجود. وهذا الرأي قائم إما على النزعة الإطلاقية الهيجلية، وإما على العملية العقلانية التي ترمي إلى إثبات ماهية ضرورية أو صفة لامتناهية أولًا، ثم محاولة توحيد ضرورية أو صفة لا متناهية أولًا، ثم محاولة توحيد النتيجة بالإله الموجود بعد ذلك. وأيًّا كان الأمر، ما من موقف من هذين الموقفين يعد نموذجًا ثابتًا لكل تناول ميتافيزيقي للإله.

وينتقد مذهب الألوهية الواقعي المفكرين العقلانيين والإطلاقيين نقدًا متسقًا من وجهة نظر مفهوم عن البرهان الوجودي ينتهي نهايةً صحيحةً إلى الحقيقة الخاصة بالوجود الفعلي للإله، بوصفه فعل

الوجود الحي. والاستدلالات اللاحقة لا تنتقل من ماهية لاشخصية وصفة مجردة إلى الله، بل تمكننا من إدراك أن القضايا الخاصة بوجود الله الشخصي الخيِّر تقوم على نفس الحقيقة المتعلقة بفعل وجوده اللامتناهي. وعلى ضوء هذا البحث المستمر عن العلة الموجودة لواقعنا الإنساني ولأشياء التجربة الأخرى، يمكن أن تؤكد تأكيدًا صحيحًا أن الاستدلال الواقعي يثبت حقيقة وجود إله حي عادل خيِّر.

ويحترم مذهب الألوهية الواقعية -سواءً في نقطة بدايته أو في طريقة حمله- الأساس النظري لعلاقة شخصية مع الله. وعلى الباحث الفلسفي -في إنجاز الاستدلال الوجودي على الله- أن يتأمل دلالة حكمه الخاص على الوجود، وإدراكه للكائنات العينية المحسوسة وللتبعيات العلية، وحكمه المنفصل على طرائق الوجود اللامادية كما تشير إليها حياته الذهنية التأملية وحياته الأخلاقية. فليس أساس الاستدلال الوجودي على الله أساسًا شخصيًّا خاصًّا. بمعنى تعذره على الآخرين، وعدم قابليته للتحقق في وضعنا الإنساني المشترك، ولكنه شخصي من حيث إنه يتطلب من الباحث الفردي أن يرى بنفسه دلالة الأحكام والتجارب الإنسانية الأساسية.

وفضلًا عن ذلك، فإن نقطة البداية في الاستدلالات تشتمل على الإنسان إلى جانب غيره من الكائنات المحسوسة، وهي تشتمل عليه لا في وجوهه المشتركة مع غيره من الكائنات المحسوسة؛ بل في طريقة وجوده المتميزة بوصفه كائنًا شخصيًّا حرًّا مفكرًا. وهذا التضمين الضروري لطريقة الواقع الإنسانية المتميزة بين المعطيات الخاصة بالاستدلالات على الله تسمح لنا باستخدام أنماط الحمل التمثيلي المتعددة التي تنمو من المماثلة العلية الأساسية. إذ يتطلب إثبات أن الله خيِّر بمعنى كونه عادلًا حكيمًا- نوعًا آخر من المماثلة يختلف عن النوع المستخدم لإثبات وحدته. والمماثلة المتناهية التي يتقدم منها النوع الأول من الحمل تشتمل على الإنسان في وجوهه الذهنية والأخلاقية المتميزة دون عزلها عن التوجه الأساسي إلى العالم المحسوس.

ومن واجبات الفلسفة الواقعية عن الله أن تبين صلتها في مزيد من الوضوح بالطلب الأخلاقي والعلاقة الشخصية. وعليها أن تفعل ذلك دون أن تفقد طبيعتها الخاصة بوصفها دراسةً نظريةً لله. فهي تستطيع أن تبين وجود استمرار مذهبي بين الاستدلال الوجودي وبين الاعتبارات الأخلاقية والشخصانية، وبالتالي تستطيع أن تضع لتلك الاعتبارات الأخيرة أساسًا ميتافيزيقيًّا. ولكن ينبغي عليها أيضًا أن تحترم تنظيمها الخاص بوصفها مذهبًا نظريًّا لا يزودنا بتوليف جامع للمعارف الإنسانية عن الله، ولا يقوم بذلك العمل الخاص الذي يرمي إلى اتحاد البشر بالله. فهي تصل إلى خط الحدود الفاصل عملًا بتوصية نيومان القائلة بأن يكون تناولنا التأملي للإله تصوريًّا واقعيًّا في الوقت نفسه، وبأن يحرص في آن واحد على إثبات الصدق النظري لقضايانا عن الله، وعلى التوجه إلى تصديق المرء بكيانه كله بالوجود الشخصي لله نفسه. ومع ذلك ينبغي أن يظل العمل النظري والاستدلالي سائدًا في فلسفة عن الله تمارس وظائفها في هذا العالم، وترى أن للقدرة الباحثة أسبابًا يحسن بالقلب أن يعرفها.

(6)
الإله معروفًا ومجهولًا

شعر الفلاسفة المحدثون -كغيرهم من المفكرين في أي عصر آ خر- بما تنطوي عليه الأقوال الحاسمة من جاذبية، فذهبوا إلى أنه: إما أن تكون لنا بصيرة نافذة إلى الوجود الإلهي، أو أننا لا نعرف على الإطلاق شيئًا عن الله. وعلى العكس من ذلك، كانت وظيفة العقل النقدي أن يضع التحفظات على هذه الأقوال المتطرفة، ولم تكن المسألة مسألة درجة في المرتبة الأولى: أعني أننا نستطيع أن نعرف القليل عن الله، ولكننا لا نستطيع أن نعرف عنه كل شيء، بل الأحرى أنها مسألة نوع: فثمة طرق نستطيع أن نعرف فيها الله، وطرق أخرى لا نستطيع أن نعرفه فيها.

وهناك طريقة نحقق بها التوازن في هذه المسألة، وهي أن نوضح معنى تلك العبارة المراوغة: «الدليل على وجود الله»، فقد تعني أن نتيجة الاستدلال هي الفعل الخاص بوجود الله، أو قد تعني أنها حقيقة قضيتنا المتعلقة بفعل وجوده. فإذا أراد الفيلسوف تدعيم التفسير الأول، كان عليه أن يجعل عقله متناسبًا مع الوجود الإلهي نفسه، سواء عن طريق حدسي مباشر به، أو من خلال رؤيته نابعًا من الماهية الإلهية، أومن صفة أخرى. وهذا هو السبيل الأولي a priori المؤدي إلى الحجة الأنطولوجية التي يكمن عيبها الرئس في نظر الألوهيين (كما لاحظ فيكو Vico ذات مرة) في أنها تجعلنا آلهة الإله. ذلك أن وجوده يعامل على أنه نتيجة لعملية تدليل نقوم بها. وهذه العملية تثبت وجوده من مستوى المساواة الميتافيزيقية وكأننا نحل معادلة، أو نكشف جزيرةً، أو ننتج مركبًا كيمائيًّا جديدًا. وحين يطلق هذا المعنى العقلاني لدليل على وجود الله على دراسة الماهية الإلهية، تظهر نتائج مماثلة تبعث على الحيرة. وحتى أولئك الذين يستخدمون الدليل البعدي على وجود الله، يتناولون ماهيته -أحيانًا- عن طريق استنباط مستمد من صفة إلهية مميزة أو اسم إلهي. والإقدام على هذ العمل بطريقة غير الطريقة اللغوية، يتطلب توجهًا مباشرًا للعقل الإنساني إلى وجه من وجوه الماهية الإنسانية بدلًا من توجهه إلى الكائنات المتناهية.

ومن المحتم أن تكون نتائج هذا النوع من القول عن الله مليئة بالادعاء على الرغم من المتنصلين الشخصيين؛ لأن هذا المنهج نفسه يفترض طريقةً للمعرفة تتجاوز وضعنا الإنساني. ولقد تدفق تيار منتظم من التهكم ابتداءً من صمويل بطلر وفولتير حتى اليوم - موجه ضد من أسماهم وليم جيمس «الطبيعيين الذين يعاشرون الله في مقصورة واحدة»، ويعني بهم أولئك الذين يحملون منهجيًّا على ادعاء شيء من الألفة بالماهية الإلهية. ومن المفيد في هذا المجال أن نورد تلك الصورة الساخرة التي صور بها بطلر. صاحب المذهب الذي يدعي الإحاطة بكل شيء علمًا:

«إنه يستطيع أن يثير الشبهات المظلمة والبديعة،

وأن يحلها من بعد في لمح البصر،

وكأن الألوهية قد أصابتها عدوى

حكة الغرض التي ينبغي هرشها!»[442].

مثل هذا الموقف من دراسة الله هو الذي دفع اللاهوتي الكالفني المعاصر كارل بارت Karl Barth إلى أن يعد أي نظرية فلسفية مستقلة عن الله تجديفًا وهدمًا لإحساسنا بالجلالة الإلهية. كما أدى ببول تيليتش Paul Tillich إلى البحث عن الله بوصفه أساس الوجود وقوته، وبوصفه كامنًا وراء الإله الوثني الذي يؤمن به هذا المفهوم المتناهي المتشيئ للألوهية. وإلى أن يزن كل قضية ألوهية بمقابلها الإلحادي. ولكن تبقى بعد ذلك مسألةً هامةً وهي: هل هناك نوع من مذهب الألوهية الفلسفي يتجنب الموقف العقلاني، ومع ذلك يقيم التصديق بقضاياه عن الإله -صوريًّا- على البينة المتاحة لذكائنا الطبيعي حتى حين نضع في الاعتبار اقتراحات الوحي الإلهي؟

وعلينا لكي نفتح الطريق إلى الفلسفة الواقعية عن الله، أن نفحص المعنى الآخر لعبارة «الدليل على وجود الله». ذلك أن ما يتم إثباته ليس هو فعل الوجود الإلهي، بل حقيقة قضيتنا الإنسانية التي تؤكد أن الله أو الكائن الفعلي الخالص، موجود. ولا يتقدم العمل البرهاني في فلسفة الله بوضع فعل الوجود الإلهي تحت المجهر، أو بإدخاله في نطاق تلسكوب ميتافيزيقي، وإنما باختبار البينة المؤيدة أو المناهضة لصحة قضيتنا القائلة بأن الله موجود. وهذه البينة لا تأتي من أي رؤية مباشرة لفعل الله الوجودي وطبيعته الجوهرية. إذ ينبغي لفلسفة الله التي يطورها الإنسان أن تفحص بناء الشيء المحسوس الموجود في تجربتنا، وأن تكتشف تكوينه الباطني وتبعيته العلية في الوجود من حيث فعل وجوده العيني، وعلى هذا النحو نستنتج حقيقة القضية القائلة بوجود علة أولى فعلية خالصة لهذا الوجود. ولا ينتهي الاستدلال العلي عند نظرة عن الفعل الإلهي للوجود نفسه، وإنما في المعرفة التي ينتهي إليها الإنسان بأن القضية القائلة بأن «الكائن الفعلي الخالص، أو العلة الأولى التي هي الله، موجودة» قضية صادقة ذات أساس متين. فالدليل الواقعي يعطينا معرفةً «عن» الإله الموجود، ولكنه لا يعطينا هذه المعرفة «باستخدام» فعل الوجود الإلهي كنتيجة للاستدلال نفسه. وهذا هو أكثر المستويات جذريةً الذي يستطيع فيه المرء أن يرى التناول اللاوظيفي للإله في مذهب الألوهية الواقعي.

وبمعونة القضية الاستدلالية الأساسية عن الإله الموجود، وبمزيد من الفحص للموجودات المتناهية العينية في تجربتنا، نستطيع أن نكتشف الأسس الملزمة لاستدلال حقيقة بعض القضايا الأخرى عن الله من خلال مصدر علي، ونفي الوسائل الناقصة للوجود، والوجود الفعلي المتعالي الخاص بالموجود اللامتناهي. غير أن مهذبًا واقعيًّا في الألوهية لا يتقدم بشيء من هذه الجهود التي تستهدف الحصول على مزيد من القضايا المعتمدة عن الله - لا يتقدم على أساس جعل الفعل الإلهي للوجود يخدم أغراضنا، أو باستخدام دعوى البصيرة المباشرة بالماهية الإلهية، أو بصفة خاصة كحد أوسط في الدليل. وما برحت فلسفة الله علمًا إنسانيًّا خالصًا في منهجه، ومصدر بينته، وترتيب استدلاله، وينبغي لقضايا عن الله أن تؤسس دعواها في طلب تصديقنا على كشوف التحليل العلي للكائنات المتناهية المحسوسة، وعلى المماثلة العلية، وعلى الاستدلالات التمثيلية الأخرى التي تقتضيها تلك الأشياء، وتقتضيها أيضًا حقيقة القضية الأساسية القائلة بأن الكائن الفعلي اللامتناهي الذي هو العلة الأولى، موجود.

وثمة جزء لا يتجزأ من مذهب الألوهية الفلسفي هو علم للمناهج methodology يدرس ما تعنيه قضايا هذا المذهب، والحدود التي ينبغي له احترامها. وهذه هي مهمة نظرية الحمل التمثيلي التي تتطلب أن تحترم قضايانا عن الله الاختلاف -وكذلك التشابه- بين الطرائق التي يوجد بها الكائن اللامتناهي، وتوجد بها الأشياء المتناهية المركبة، وتتخذ فعليتها. وليس الغرض من نظرية عن المماثلة أن تصل إلى ازدواج للدلالة مدروس فيما يتعلق بالكمالات المحمولة على الله، بل أن تحدد القضايا التي تقرر مثل هذه المحمولات ما وسعها التحديد؛ إذ يتحكم فيها تحليل وضعنا الإنساني للاستدلال ولقولنا عن الله حين يسعى الباحث الإنساني إلى توكيد صدق أو كذب القضايا التي تقال عن الكائن الفعلي اللامتناهي عن طريق استدلال علي مستمد من الموجودات المتناهية الواقعة في نطاق تجربته.

وعلى أساس موقف مثل هذا البحث واتجاهه، لا بد أن يكون نوع المماثلة التي تكمن وراءه نوعًا عليًّا. ومن الممكن أن نحدد صدق قضايانا عن الله بإثبات صلتها العلية الضمنية بما نعرفه عن الكائنات المتناهية المركبة في عالمنا. فالتحقق من صدق القضايا عن الله لا يكون تجريبيًّا خالصًا أو استدلاليًّا خالصًا. فلو أنه كان تجريبيًّا فحسب، لكان أحد أمرين: فإما أن يتعلق بالأشياء المتناهية التي تألفها وحدها، وإما أن يفترض حدسًا بوجود الإله الفعلي. ولو كان استدلاليًّا فحسب، إذَنْ لبدأ من مقدمة استنباطية مؤسسة على حدس الله، أو يمكن أن يكون صوريًّا وتعريفيًّا صرفًا، وبهذا يفتقر إلى المضمون الوجودي. أما حقيقة قضايانا عن الله فتتحد -على العكس من ذلك- بطريقة مركبة لا سبيل إلى تحاشيها، أو من خلال عملية تشترك فيها التجربة والاستدلال، ويتم التحقق على نحو تجريبي -و- استدلالي؛ أي بالتعرف المباشر ببعض الأشياء المتناهية (لتحليلها في مبادئها المركبة للوجود) وبإجراء الاستدلال العلي على هذا الأساس. وهكذا، نرى أنه في ترتيب البحث الإنساني عن الله، تكون المماثلة العلية هي التناول الأساسي لطريقة واقعية في إثبات حقيقة قضايانا المتصلة بالله. وثمة أنواع أخرى من المماثلة التي يمكن أن تشارك في هذه العملية إذا ثبت أن دعوى قضيتنا القائلة بأن الله موجود- دعوى تؤيدها البينة. وهذه الدلالات التمثيلية الإضافية مطلوبة نظرًا لتعقد الأشياء المتناهية وتباينها، وبسبب الحقيقة عن الوجود الفعلي الخالص للإله. وهي تدين بقوتها البرهانية في المجال الفلسفي لهذه المصادر المتحكمة في التجربة وللاستدلال الوجودي الأولي على الله أكثر مما تدين لأي صحة منطقية قائمة بذاتها. وهي تختلف -بسبب اعتمادها الباطني على الاستدلال العلي- عما نسميه عادةً المماثلات غير المحكمة والمقارنات، والاستعارات. ونوع المماثلة التي بحث فيه هيوم وكانط عبارة عن مقارنة لا يقوم أساسها في استدلال علي أكثر أساسية، ولا يحكمها مثل هذا الاستدلال، على حين أن شرط الاستخدام الصحيح لكل حمل تمثيلي مقترح في فلسفة في فلسفة واقعية عن الله هو علاقته بالقضية الصادقة القائلة بأن الله موجود، كما يثبتها التحليل الباطني للكائنات الحسية الموجودة، والاستدلال العلي المستمد منها.

وكما ينبغي أن تشتمل فلسفة الله على نظرية في المماثلة، فكذلك ينبغي لها أن تشير إشارةً صريحةً إلى الحدود التي تتطور في نطاقها. فالقديس أوغسطين يتوج بحثه عن الله باعتراف بالجهل pia confessio ignorantiae اعترافًا متواضعًا بأن الله فوق كل ما يمكن أن يقوله أو يفكر فيه عنه، وبأننا نعرف الله خير معرفة على الأرض حين نعرف أنه مجهول. وكذلك، يعتقد القديس توما

الأكويني أن ذروة معرفة الإنسان بالله هي معرفته بأنه لا يعرف الله[443]. وليس هذا الاعتراف هو بعينه القول بأن الإنسان يعرف أن الله غير موجود، أو أنه لا يعرف شيئًا عن الله، أو أنه يلتزم الصمت فلا ينطق بكلمة عنه. وإنما معناه أن الإنسان حين يدرك المصدر الطبيعي وطريقة استدلالاته عن الله إدراكًا تامًّا، فإنه يدرك في الوقت نفسه أن الله في وجوده الفعلي اللامتناهي، يتجاوز دائمًا كل ما يمكن أن نقوله عنه.

فمعرفتنا بحقيقة قضايانا عن الله بطريقة إنسانية فلسفية- هذه المعرفة تشتمل على معرفتنا بأن الوجود الفعلي اللامتناهي يختلف حقًّا، عن الكائنات المتناهية ويتعالى عليها، وإن تكن هذه الكائنات هي سبلنا الفلسفية الوحيدة إلى الله. وهذه الأشياء الموجودة تفيدنا بأمانة كسبل أو طرق لمعرفة شيء عن الله، وهي تفعل ذلك بمعنى مزدوج: فهي تمدنا -من ناحية- بالضمان التجريبي لصحة استدلالنا العلي المؤدي إلى قضية: أن الله موجود، ومن ثم فإن التسليم بصدق هذه القضية يأتي نتيجةً لاستدلال، ولا يأتي نتيجةً لوثبة حدسية من الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة. غير أنها (أي الموجودات المركبة في تجربتنا) في تزويدها لنا بالأساس البرهاني للتصديق الألوهي فإنها تطغى أيضًا حقيقة أن الله -في فعل وجوده اللامحدود- لا يخضع لفكرنا، لأن تناولنا الفلسفي له لا يكف عن أن يكون استدلاليًّا عليًّا أو معتمدًا على الكائنات المتناهية موضوع التحليل. وهذا يقف حائلًا دون الجنوح إلى استغلال وجود الله للأغراض الإنسانية التي ترمي إليها نزعة وظيفية نظرية أو عملية.

وموضوع الإله اللامعروف يسري بطريقة كونطرابنطية (مضادة) خلال الفلسفة الحديثة، وخاصةً أن هذه الفلسفة تتجاوب مع التراث اليهودي- المسيحي. ويدل التفاوت الواسع في تفسيراتها لهذا التراث على أن العقول الفردية كانت تعيد التفكير فيه وتقليبه على وجوهه المختلفة لكي يتمشى مع مواقعها الفلسفية واللاهوتية الأخرى. أما في داخل السياق الواقعي، فلا بد من ربطه بالمعنى المقترح «للدليل على وجود الله». فالله معروف ومجهول لنا على السواء. فهو معروف من حيث إننا نستطيع أن نقرر حقيقة بعض القضايا عنه بطريقة تجريبية- استدلالية، وهذا يستبعد دعوى اللاأدرية والإلحاد المتطرفة، والإله مجهول من حيث إن الأشياء المتناهية التي نستمد منها معرفتنا ليس فيها شيء يعطينا رؤية بوجوده الإلهي في فعليته اللامتناهية الخاصة، وهذا يستبعد بدوره الدعوى المتطرفة التي يذهب إليها الوظيفيون والواحديون الجدليون والأنطولوجيون والثيوصوفيون.

وهذا المفهوم لفلسفة الله يتجنب انتقاد بارت الموجه ضد التناول التجديفي الوثني. فهو لا يسمح لنا -بمعناه الدقيق- بالحديث عن معالجة الإله أو إثباته، وإنما يسمح بالحديث عن إثبات حقيقة بعض القضايا الإنسانية المعينة عن الله. فإذا شئنا أن نصطنع لغة جبرييل مارسل، ولكن في دلالة مختلفة، قلنا إن هناك مشكلةً عن معرفتنا بالله المتعلقة بالقضايا propositional knowledge، وإن كانت هذه المعرفة تمكننا من تقدير سر الله في وجوده الخاص. وهذا المزيج من المشكلة والسر يتلاءم مع وضعنا الإنساني، كما يتلاءم المزيج التصوري الواقعي للتصديق مع هذا الوضع. وتؤدي مشكلة قضايانا عن الله في نهاية الأمر إلى تصديق تصوري محقق (مؤسس على استدلال

نظري، علي- تجريبي) بصدقها، وبالتالي يشجعنا على أن نبدي تصديقنا الحقيقي بسر فعل الوجود الإلهي اللامتناهي، أو بهويته الشخصية.

وترتاد الفلسفة الواقعية عن الإله -معروفًا ومجهولًا- الموجودات المتناهية من حيث إنها تقود الإنسان إلى معرفة الله، ولكنها لا تخلط بين القضايا الإنسانية الناتجة عن الله وبين الإله اللامتناهي في فعل وجوده الخاص. فهي تتفق مع القديس أوغسطين في تمييزه بين الكشف وبين الحكم في المسائل المتعلقة بالله. «فقد تهتدي عقولنا -بحق- إلى القانون الأبدي، ولكنها لا تحكم عليه»[444]. ويستطيع الإنسان أن يكتشف حقيقة أن الله موجود وأنه أبدي، غير أن هذه المعرفة لا تجعل الوجود الأبدي للإله معتمدًا على العقل الإنساني. وعلى هذا فإن بحثنا عن الله لا يخضع الإله نفسه لحكمنا الأسمى، ولكنه يلائم بين عقلنا وبين الحقيقة المتعلقة بوجوده اللامتناهي. ويمكننا الاستدلال الفلسفي على الله من معرفة بعض القضايا الصادقة عنه، ومن بينها توكيد استقلاله الكامل في الوجود.

ولا حاجة بنا إلى البحث مع تيليتش Tillich عن إله فيما وراء إله مذهب الألوهية، بل علينا أن نبحث عن مذهب فلسفي للألوهية يكون فيه الإله مختلفًا عن سواه من الموجودات المتناهية وعن التصورات جميعًا. فمن المحال أن نحدد أوليًّا -وبمعزل عن الإشارة إلى المبادئ المتحكمة في فلسفة معينة عن الله- ما إذا كان الإله سيتصف بالتناهي والشيئية عن طريق حمل الفعلية والعلية عليه، أو أن هذه النتيجة ستلزم عن النظر إليه بوصفه الوجود- ذاته أو بوصفه أساس الوجود وقوته. فلا يمكن أن يكون ثمة حذف بالجملة لبعض الأسماء الإلهية؛ إذ ينبغي أن تبحث كل حالة على حدة، وفي داخل سياق محدد من مبادئ الاستدلال والحمل، هناك حيث تتلقى معناها المتعين واستخدامها، ولما كان مذهب الألوهية الواقعي يشتمل على نظرية محددة، في الحمل التمثيلي، وفي تحديد القضايا الإنسانية عن الله، بين المبادئ السائلة التي تنظم استخدامها للوجود والفعل والعلة، فإن لديها ضماناتها الخاصة لاحترام العلو الإلهي والتفرد في الوجود. ولهذا لا يستطيع تيليتش أن يجعل من النظر إلى الله بوصفه الوجود- ذاته وبوصفه قوة الوجود، حالة متميزة، لأن تراث بيمه Boehme وشلنج Schelling يحمل مشكلاته الخاصة عما إذا كان الإله قد وُظِّف لمفهوم خاص عن التجربة الإنسانية والتاريخ. وعليه -لكي يثبت الصحة الفلسفية لتسميته الأولى للإله- أن يستخدم المعيار المشترك؛ أعني معيار الارتباط بالأشياء المتناهية. بيد أن هذا الرأي يفتح الطريق لأساس لا رمزي nonsymbolical للمماثلة العلية، وبالتالي لإجراء يحمي وجود الله، بدلًا من ذلك التوازن الديالكتيكي المضاد للحدود الرمزية.

(7)
طبيعة فلسفة الله

هناك الآن أربعة آراء واسعة الانتشار عن طبيعة فلسفة عن الله. الرأيان الأولان يذهبان إلى أنها أثر تذكاري انحدر إلينا من الماضي، دون أن يكون لها أي أساس في اتجاهات الفكر الحية، وإن كانت حيةً حقًّا فمن حيث إنها تأمُّل للإيمان المسيحي ولغته. أما الرأيان الآخران فيذهبان إلى أنها تتناول البينة الفلسفية الحقة، ولكن من حيث إنها جزء لا يتجزأ من العقيدة المقدسة، وأنها المعادل لفلسفة الدين. بيد أن فكرة فلسفة الله التي تطورت عن البحث الحالي لا تتفق تمامًا مع أي من هذه المواقف. وأيًّا كان الأمر، فسوف نجد في ختام دراستنا هذه أساسًا استقرائيًّا كافيًا لتوضيح الاختلافات، وبذلك سنحدد المعنى التاريخي الذي نقصده من مذهب واقعي في الألوهية.

أما هؤلاء الذين ينظرون إلى فلسفة الله على أنها من مخلفات الماضي الفلسفي واللاهوتي، فإنهم هم أنفسهم ورثة تراث تاريخي محدد واحد فيما يتعلق بالله.

ويعد رأيهم أحدث تعبير عما يمكن أن نسميه حجة «التقادم» أو «العراقة في القدم»، تلك الحجة التي صيغت في أثناء الصراع ضد هيجل، وخلال التراجع العام عن نظرية الروح المطلقة. ومع ما في هذه الحجة من نفع لغرض النزاع الأصلي، إلا أنها لا يمكن أن تؤخذ كحكم نهائي على فلسفة الله. إذ تستند إلى افتراض أن كل التناولات الفلسفية للإله يمكن أن تنحصر تاريخيًّا في النزاع بين هيجل والنزعة الطبيعية، وعلى أن كل تقدير راهن للبينة ينبغي أن يلتمس مبادئه التوضيحية في تفسير المذهب الطبيعي لمنطق البحث. ولما كان الشرط التاريخي من هذه المقدمة يسرف في تبسيط المعطيات، ولما كان الشرط النظري هو موضوع البحث في التفسير الواقعي للوجود، فإن حجة التقادم لا يمكن أن تعترض باستمرار سبيل البحث المتجدد في أسس المعرفة الإنسانية بالله.

وقد يكون التفسير الإيماني fideistic مدفوعًا في بعض الأحيان بدوافع لاهوتية، وقد يكون في بعضها الآخر ناتجًا عن مذهب الشك الفلسفي، أو نتيجةً مستخلصةً من الطابع الظاهري phenomenalistic للعلوم. إذ لا يستطيع الفيلسوف -بما هو كذلك- أن يتعرض للأسس اللاهوتية في نظرية خاصة عن سقطة الإنسان، ولكنه يستطيع أن يقوم بفحص نقدي للدعوى القائلة بأنه لا بد أن تنتهي جميع النظريات الفلسفية عن الإله إلي ضرب من الوثنية، ومن الخلط بين الإنسان والإلهي. ومن الممكن فضلًا عن ذلك أن يجري تحليلًا للزعم القائل بأن جميع الأدلة على حقيقة وجود الله قابلة للرد على الحجة الأنطولوجية التي ليست بدورها إلا شرحًا معقولًا للإيمان[445]. وكلتا هاتين النتيجتين للنزعة الإيمانية اللاهوتية تصطدم بالمفهوم الواقعي عن كيفية وصول العقل الإنساني إلى معرفة شيء عن الله. مثل هذه المعرفة لا تستند إلى تحليل فكرتنا عن الله، كما أنها لا تخلط بين هذه الفكرة وبين وجود الله ذاته. وحين تهيب النزعة الإيمانية بظاهرية المعرفة العلمية الحديثة، فإنها تنضم إلى الاتجاه التجريبي والتحليل الذي يرمي إلى حصر

البحث الفلسفي في دراسة اللغة العادية واللغة العلمية، بمعزل عن أي إشارة ميتافيزيقية متميزة. وهذا التلاقي الدال للموقفين الإيماني والظاهري يكمن وراء الحاجة المزدوجة إلى بيان أن الدراسة الفلسفية للإله وجه من وجوه ميتافيزيقا الكائن الموجود، وإلى إجراء فحص دقيق لمعنى المناهج العلمية وطرائق التحليل وحدودها.

وقد نجد بعض الجوانب الميتافيزيقية الأساسية لمذهب الألوهية الواقعي عند القديس توما الأكويني الذي أجرى تفلسفه داخل سياق لاهوته. ومع الاعتراف بهذا التوجيه اللاهوتي، تبقى مسألة ما إذا كان المفكرون في عصرنا يستطيعون بروح توماوية تنمية فلسفتهم الخاصة بالله[446] بحيث لا تندمج -صوريًّا- في العقيدة المقدسة، ولا تكون خاضعة لها؟ فمن الممكن أن يتم هذا إذا لم يزعم المفكر أنه يقدم عرضًا تاريخيًّا صرفًا لعقل القديس توما الأكويني، أو أنه يقوم بعمل رجل من رجال اللاهوت. والحق أنه لا غنى عن المعالجتين التاريخية واللاهوتية، غير أنهما لا يستنفدان فكر القديس توما في منطقة البحث الإنساني عن الله، فكثيرًا من وجوه هذا البحث يثبتها القديس توما الأكويني في حدود البينة الفلسفية ووفقًا لاحترام أساسي للترتيب الذي تستتبعه تلك البينة. وهناك اليوم حاجةً واضحةً إلى البدء عامدين متعمدين في تنمية هذا الاتجاه حتى يصبح مذهبًا عن الله له صورة فلسفية صريحة سواء في مصدر معطياته، أو في نوع استدلاله المناظر.

وإننا لنلتقي بهذا المطلب عينه، حين يكون القصد الرئيس هو إثبات بعض الحقائق النظرية المعينة عن الله من حيث هي حقائق فحسب، وحين نفعل ذلك داخل الإطار العقلي الذي يقدمه التاريخ الحديث لمشكلة الله ولوضعها المعاصر. فمثل هذه القضايا: كإمكانية قيام أي معرفة ميتافيزيقية، والضمان الذي نجده في التجربة لتحليل الكائنات المتناهية من حيث طبيعتها الجوهرية وفعلها الوجودي، وصحة الاستدلال العلي، والمماثلة العلية، اللذين يتجاوزان المجال المتناهي إلى الوجود اللامتناهي الفعلي للإله. والدلالة الوظيفية أو اللاوظيفية لمعرفة الله بالنسبة لفلسفة المرء كلها وسلوكه في الحياة، والعلاقة بين نظرية عن الإله المتعالي، والأشكال المختلفة من واحدية شمول الألوهية والواحدية الملحدة، والارتباط التجريبي بين نظرية عن الله وبين الدور الذي تقوم به فكرة الله- كل هذه القضايا قد تناولها البحث الحالي، ووضعت في إطارها الحديث والمعاصر الخاص. فهي تنتمي حقًّا إلى المجال الفلسفي. سواء من حيث البينة المحددة المستمدة من الكائنات الداخلة في نطاق تجربتنا الطبيعية، أو من حيث نظام التدليل المطلوب لاستغلال كل ما يمكن استغلاله من نقطة بداية في الموجودات المحسوسة، ولمواجهة هذه المشكلات مواجهةً متكافئةً، ينبغي للفلسفة الواقعية عن الله ألا تؤسس نفسها على بينة الأشياء المتناهية المتاحة لتجربتنا الإنسانية فحسب، بل ينبغي أن تتوسع أيضًا في كشوفها متوسلةً في ذلك بالترتيب الفلسفي المتميز للاستدلال الذي ينتقل من الكائنات المحسوسة إلى الله.

وتشير التحليلات النقدية التي أجريناها في تضاعيف البحث الحالي إلى مذهب واقعي متزن في الألوهية يصطنع منهجًا تجريبيًّا وعليًّا، وبالتالي يتحدد نوع كشفه للحقائق عن الله بنقطة انطلاقه من الكائنات المحسوسة، بما في ذلك حقيقة الإنسان بأسرها كما تتبدى لتجربتنا وتأملنا. وبمعونة الاستدلال العلي على الله، يمكن القيام بدراسة متجددة للأشياء المتناهية مأخوذة الآن على أنه مخلوقة في وجودها القائم بواسطة الله. كما يمكن أيضًا إلقاء مزيد من الضوء على الأدوات

الأساسية للتحليل الألوهي، أعني على: الطبيعة الماهوية والفعل الوجودي للكائنات المحدودة، والرابطة العلية، وعلاقات المماثلة. والحق أن مثل هذه البحوث جميعًا عبارة عن دراسات «متجددة»، كما أنها تلقي «مزيدًا» من الضوء، فهي لا تنطوي على أي ادعاء بتقويض نقطة البدء المتناهية في التجربة أو بالبدء بالله، ولكنها تنتمي إلى مرحلة العودة في البحث الألوهي الذي بدأ بأشياء التجربة، وهو يعود إليها الآن من حيث ارتباطها بالحقيقة المستدل عليها عن الله. وهذه الدراسات الجديدة تستطيع الانتفاع بالحقيقة المستدل عليها من الإله الموجود، ولكنها لا تتم بطريقة مشروعة إلا داخل سياق الحركة الأولية المنتقلة من الكائنات المحسوسة إلى الله، وإلا على الأساس الذي يضمه فحصنا الميتافيزيقي المباشر لمبادئ الوجود، وللعلاقة العلية، وللمماثلة العلية كما تصادفها بين كائنات التجربة.

هذا الاعتماد الجذري للبحث الألوهي الفلسفي على نظام كشفها المؤسس لها، لا يمكن إزالته أو تجاوزه، أو تحويله، أيًّا كان عمق فهمنا للكائنات المتناهية وللمبادئ الميتافيزيقية ذلك الفهم الذي نحصل عليه من امتلاك حقيقة وجود الله التي قام عليها البرهان.

والإخلاص للنوع الفلسفي من البحث لا يسد الطريق في وجه أي معلومات يمكن أن تفيد منها فلسفة واقعية عن الله. ويبقى الألوهي الذي هو أيضًا مسيحي متفتحًا يقظًا للوحي، لاسيما وأن هذا الوحي يحمل بعض الحقائق الطبيعية عن الله. وهو يعترف بتأثير إيمانه في توجيه عقله صوب حقائق من البينة، وصنوف من المشكلات التي كان من الممكن الاستخفاف بها أو تجاهلها تمام التجاهل. ولكنه -بوصفه فيلسوفًا- عليه أيضًا مسؤولية إلقاء نظرة مباشرة على المعطيات، وأن يتوغل فيما يقدمه الوحي من مقترحات إلى حيث يقوم بفحصه الخاص لوضع الكائنات المتناهية وعلاقتها بمعرفة عن الله. ولا بد أن يتحدد تصديقه الفلسفي بالحقائق المتعلقة بالله بنتيجة فحصه الشخصي للبينة المتاحة للتجربة الإنسانية عن العالم المحسوس، وعن حياة الإنسان. ومن ثم، ينبغي له أن يتجنب أي خلط بين شتى مصادر معرفته وبين الأساس الذي تقوم عليه صحة تصديقه بالقضايا عن الله، كلما كان المقصود من هذه القضايا الأخيرة تكوين مذهب فلسفي عن الله. وبهذه الطريقة يمكن أن يتحاشى طرفي ذلك الانفصام الديكارتي التام بين الفلسفة وبين تأثير الوحي والاتجاه الإيماني إلى اعتبار مساهمة الوحي بديلًا عن إيجاد الأساس البرهاني للحقائق الألوهية في تجربتنا وفي استدلالنا العلي. وحين تكون الفلسفة الواقعية عن الله بين يدي ألوهي مسيحي، فإنها تكون في آن واحد متجاوبةً مع شهادة الإيمان، ومسؤولة عن وضع تقديرها الخاص للمواد التي يمكن أن تنتمي إلى مذهب فلسفي عن الله. وكل من فعل التصديق وترتيب الاستدلالات في مذهب الألوهية الواقعي يعتمد أساسًا على التحليل الفلسفي لتجربتنا عن الإنسان، وعن العالم المحسوس، أيًّا كانت المصادر التي تؤثر فينا فعلًا لإجراء هذا البحث على المضامين المتعلقة بالله.

والنظريات التي تتعرض لطبيعة فلسفة الدين تتباين فيما بينها تباينًا واسعًا إلى درجة يبدو معها من المستحيل في الوقت الحاضر تحديد مدى ارتباط هذا المجال بمذهب واقعي في الألوهية، غير أن هناك نقطةً سلبيةً واحدةً يبدو أنها مستقرة استقرارًا بينًا. فلئن كان هدف فلسفة معينة عن الدين أن تكون بديلًا عن المعرفة الميتافيزيقية عن الله بأسرها، فلن يكون من الممكن التوفيق بينها وبين مذهب الألوهية الواقعي. غير أن معنى فلسفة الدين لا يحتاج إلى الانحصار -بصورة تعسفية- في

التراث الذي تطور في أعقاب كانط، والذي أعلن يأسه من كل ميتافيزيقا، أو تحول قانطًا إلى نزعة إطلاقية عن الروح. فهناك -من الناحية الإيجابية- مكان فلسفة عن الدين تظل توليفًا معرفيًّا دون أن تكون هي نفسها طريقة عملية التي تتناول الإله وعلاقة الإنسان به. وهذه الفلسفة تجمع في بؤرة مشتركة الأجزاء اللازمة من الميتافيزيقا والأخلاق وعلم النفس وغيرها من الدراسات التي تتناول الصلة بين الله والإنسان. أما كيف يمكن أن يتم هذا داخل فلسفة عن الدين تظل توليفًا معرفيًّا دون أن تكون هي نفسها طريقة عملية للحياة، أو بديلًا من العبادة الدينية - فمسألة تظل من أبرز المسائل التي يحاول الألوهيون الواقعيون ارتيادها.

وتقدم لنا الدراسة التاريخية لمشكلة الله -فضلًا عن ذلك- بعض الاقتراحات السديدة عن العلاقة الدقيقة بين فلسفة الله، وعلم للربوبية theodicy، وبين لاهوت طبيعي. فثمة أسباب تاريخية هامة للامتناع عن جعل الفلسفة الواقعية عن الله معادلة لعلم الربوبية. ذلك أن علم الربوبية، مأخوذًا بمعناه المحدد الذي قصد إليه ليبنتس(447)- يدعي إقامة البرهان على عدالة الله من خلال إهابة خاصة بالقدرة الإلهية، وبقوة الماهية، وبمبدأ السبب الكافي كمفتاح وحيد للبواعث الأخلاقية. فإذا أعطيت المعنى التاريخي الفعلي، ونتائج مثل هذا العلم، فإنها لا يمكن أن تؤخذ مرادفةً لمذهب واقعي في الألوهية، أو حتى على أنها قابلة للتصالح مع مثل هذا المذهب. ولعلم الربوبية الكلاسيكي أيضًا الاتجاه لاهوتي وعملي، بحيث يخلط مسائل الفضل الإلهي والكتاب المقدس بالقضايا الفلسفية مستهدفًا في المقام الأول- غاية خلافية دفاعية. ولو أخذ علم الربوبية بمعنى واسع على أنه تبرير استنباطي لطريقة الله مع العالم، إذن لانتهى آخر الأمر إلى النزاع مع مذهب الألوهية الواقعي الذي يستبعد كل التناولات الاستنباطية للإله، احترامًا للجلالة الإلهية ولتكامل الإنسان على حد سواء.

ويختلف الأمر نوعًا ما بالنسبة «للاهوت الطبيعي» الذي يعادل في بعض معانيه المعنى الواقعي «لفلسفة عن الله»[448]. وحين أقدم القديس أوغسطين على تعريف هذا الحد، ميز بين أنماط ثلاثة من اللاهوت لا تقوم على الوحي: الأسطوري والسياسي والفيزيائي أو الطبيعي. وقام بتصنيف اللاهوتين الأسطوري والسياسي معًا بوصفهما نوعًا من اللاهوت التقليدي conventional أومن صنع الإنسان؛ وذلك لأنهما يدرسان الآلهة التي وضعها الشعراء والدولة.وفي مقابل اللاهوت التقليدي هناك اللاهوت الطبيعي، أو نظرية (الله في وجوده الخاص، لا من حيث هو خاضع للإنسان الصانع للأساطير، أو للنظام السياسي) وبالنسبة للمصدر الذي يستقي منه معلوماته (العالم الفيزيائي في ملامحة الواقعية). وتمشيًا مع تمييزه بين الفلسفة المقدسة من حيث النوع، توصل القديس توما الأكويني إلى لاهوت فلسفي يُعَدُّ مذهبًا ميتافيزيقيًّا عن الله، تطور من خلال دراسته للبينة لقدراتنا العارفة الطبيعية، ووفقًا لمنهج التدليل الفلسفي وترتيبه في انتقاله من الأشياء المتناهية إلى الله. وأخذ الكاردينال نيومان أيضًا المذهب الفلسفي عن الله بوصفه لاهوتًا طبيعيًّا من حيث المصادر الطبيعية المؤدية إلى الله، ولأن العقول الوثنية والمسيحية تستطيع على حد سواء أن تجري الاستدلال على الله والتصديق به. والمذهب الواقعي في الألوهية يمكن أن يعد لاهوتًا طبيعيًّا، إذا تصورنا هذا الأخير على أساس تلك الطرق نفسها.

على أنه ينبغي أيضًا أن نهتم بأربعة معان حديثة على الأقل «للاهوت الطبيعي»، اتخذت نبرةً مختلفةً تمام الاختلاف، ففي مفهوم كالفن وفرنسيس بيكون له، لا سبيل إلى إرساء علم فلسفي بالله على دراسة الأشياء المتناهية. ويكون اللاهوت طبيعيًّا؛ لا لأن له أساسًا في الدراسة الفيزيائية أو الميتافيزيقية للعالم المتناهي، وإنما لتطبيقه تعاليم الوحي على الطبيعة، وتفسير هذه الأخيرة على ضوء الإيمان. ولقد كانت لديكارت نظرية طبيعية برهانية ميتافيزيقية عن الله، ولكنها طبيعية بمعنى استبعادها كل تأثير للوحي استبعادًا إيجابيًّا، وهي ميتافيزيقية بمعنى انتمائها إلى علم سابق من الناحية الاستنباطية، وخاضع من الناحية الوظيفية لفيزياء فلسفية. ويعزو فولف أيضًا قوة برهانية للاهوت طبيعي، ويربطه بعلم للوجود (أنطولوجيا)، ولكنهما علمان منفصلان يرتبطان كجزء خاص من الميتافيزيقا بالميتافيزيقا العامة، وعلم الوجود الذي وضعه فولف، أو الميتافيزيقا العامة لا تعالج -من الناحية الصورية- الفعل الوجودي للأشياء المتناهية أو للإله الموجود، على حين أن لاهوت فولف الطبيعي يقدم البراهين على وجود الله وعلى صفاته بالإهابة بنظام الماهية والمبادئ المترتبة عليه. وأخيرًا، يعود مؤلهة عصر التنوير إلى العالم المحسوس لإقامة لاهوتهم الطبيعي، ولكنهم يفعلون ذلك للاستبعاد الصوري لمقترحات الوحي دون القيام بأي تحليل ميتافيزيقي للأشياء المتناهية، ومتوسلين بحجج احتمالية تؤدي إلى إله قد يكون متناهيًا. ومع أن هذه التفسيرات «للاهوت الطبيعي» لا تحتم التخلي الصريح عن هذا اللفظ، إلا أنها تشير إلى الصعوبات التي تتصل باستخدامه اليوم، وإلى الحاجة إلى التحديد الحريص جدًّا للمعنى الدقيق الذي ينوي المرء استخدامه به.

وتستطيع الفلسفة الواقعية عن الله أن تحدد طبيعتها على أساس ما بينها وبين بعض وجهات النظر المذكورة في هذا الفصل من تضاد. فهي ليست رحلةً في الماضي، كما يزعم تفسير التقادم- على الرغم من أنها تستخدم البحث التاريخي للحصول على إرشاد ذكي من التطورات الماضية لمشكلة الله، وهذه الفلسفة -بوصفها مذهبًا حيًّا- تواصل بحثها في الحاضر وتتطلب من الألوهي الفردي أن يقوم بدراسته الخاصة لبينة الموجودات المتناهية. ولأن هذه البينة تأتي من تجربة الكائنات المحسوسة المتناهية، ولأنها تنقل شيئًا من الدلالة لتحديد الحقيقة عن الله - لم تكن فلسفة الله مشروعًا إيمانيًّا؛ لأنها لا تقيم قضاياها على توضيح لمضمون الإيمان ولغته، وأن كان من الممكن أن تتلقى الاقتراحات من الوحي. وكل ما لتاريخ الفلسفة والوحي من أثر هو تنبيه الفيلسوف الألوهي للقيام بفحص مباشر لبعض جوانب الإنسان والأشياء المحسوسة. ونتيجة فحصه الخاص للأشياء هو الذي يمده بأساس التصديق بالقضايا التي تؤلف مذهبه في الله. وفضلًا عن ذلك، فإن سبيل البحث يتبع ترتيب الدليل الطبيعي الفلسفي وبينته، ولا يتبع الترتيب الخاص بالعقيدة المقدسة؛ إذ يبدأ بالموجودات المتناهية المحسوسة الواقعة في نطاق تجربتنا المباشرة، وينظم جميع قضاياه عن الله بالمتطلبات التي تفرضها عليه نقطة البداية تلك والتدليل الوجودي- العلي. ولما كانت فلسفة الله تتخذ أساسها في الحكم النظري على الوجود، وفي الحكم على الموجودات اللامادية والعلل، فإنها ليست شيئًا واحدًا وتحليل الخبرة الدينية أو أي نوع من أنواع علم الربوبية. فهي تحقق هذا التأسيس الحكمي المتميز من خلال ميتافيزيقا تجريبية للكائن الموجود، لا من خلال تحليل لتصميم النظام العلمي design-analysis، أو من خلال فلسفة عن الطبيعة.

وليس مذهب الألوهية الواقعي منفصلًا، ولكنه ذروة ميتافيزيقا الكائن الموجود، فهو تلك اللحظة التي يسعى فيها البحث الميتافيزيقي إلى العثور عن العلة النهائية لموضوعه الخاص، أعني للوجود أو لأشياء التجربة الموجودة. ومن ثم فإن فلسفة الله تشارك في الأساس التجريبي- الوجودي لهذه الميتافيزيقا، وفي استخدامها للاستدلال العلي وللحمل التمثيلي، وفي طبيعتها النظرية اللاوظيفية. فالحقيقة الوجودية عن الله ذات دلالة في حد ذاتها بوصفها معرفة بفعل الوجود الحي، وبالعلة الأولى للوجود. والحكمة الميتافيزيقية تتحكم في العلوم الفلسفية الأخري، بيد أن هذا التحكم لا يكون بتزويد تلك العلوم بالمقدمات الاستنباطية أو باستبدال منهجها وبينتها. ذلك أن نظرية الله مرتبطة بالمشكلات الأخرى في الميتافيزيقا وفي الدراسة الأخلاقية للإنسان ما بقيت الطبيعة الحكمية -الاستدلالية لقضايانا عن الله- محترمةً، ولا تتعرض للإلغاء في سبيل أي غرض وظيفي. وبغض النظر عن أهمية القضايا التي تدور حول الله في مجال المعرفة الفلسفية، فمن الممكن استيعابها شخصيًّا، وبذلك تساعد الشخص الإنساني على أن يتجه بالمعرفة والحب صوب الإله الحي نفسه، معروفًا ومجهولًا.

* * *

كشاف تحليلي

Epicurus

(أ)

(غ)

فهرس المحتويات

Notes

[←1]

انظر الجزأين 11 و12 من كتاب إتيين جيسلون E. Gilson: تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، وخاصة من ص 534- 540، في حديثه عن نيقولا دي كوسا من منظور العصر الوسيط. أما عن مشكلة وجود الله عند كبار الشراح، والإسكلائيين الأكثر حداثة، فيمكن الرجوع إلى ج. أوونز J. Owens في كتابه:

(خاتمة السبيل الأول The Conclusion of the Prima Via في مجلة «الإسكلائي الحديث»، 30 (1952 - 1953)، 203 - 15. وكذلك إلى كتاب ج. ب. كلوبرتانز G. P.

Klubertanz «الوجود والله وفقًا للإسكلائيين المعاصرين: Bening and God according to» Contemporary Scholastics» في مجلة «الإسكلائي الحديث». 32 (1954 - 55). 117.

[←2]

نرى هذا الطابع اللانظري «للفلسفة المسيحية» الذي يزكيه الإنسانيون الدينيون في عصر النهضة في كتابين يمثلان هذا الطابع أصدق تمثيل: «عن جهله الخاص وجهل الكثيرين غيره» لبتراركا Petrarca ترجمة هـ. ناتشود H. Nachod ضمن كتاب «فلسفة الإنسان في عصر النهضة» الذي أشرف على تحريره أ. كاسيرر، وب.

أ. كريستلر، وج. هـ. راندال، من ص 47 - 123، وكتاب أراسموس (روح القدس) The Paraclesis: حض على دراسة الفلسفة المسيحية، ترجمة ج. ر. أودونل J.

R. O’Donnel ضمن كتابه «حكمة الكاثوليكية» تحرير أ. ك. بيجيس A. C. Pegis من صفحة 520 إلى صفحة 530. ويستشهد بتراركا (في الكتاب المذكور ص 64) بكلمات القديس أوغسطين في ثنائه على «الجهل العالم» عند المؤمنين المسيحيين بالله، في مضاد المعرفة المزعومة التي يدعيها الفلاسفة الوثنيون. وينسب نيقولا دي كوسا هذه الجملة لنفسه، ولكنه يستخدمها لتجاوز هذا التعارض.

[←3]

«عن الجهل العالم، Of Learned Ignorance (I. i and iii) ترجمة ج. هيرون G. Heron من 7 - 8 و11 - 12. وهناك دراستان مقيدتان لهما طابع عام عن نيقولا دي كوسا هما: هـ. بيت: نيقولا دي كوسا H. Bett, Nicholas of Cusa م.جاندياك: M. Gandillac فلسفة نيقولا دي كوسا La Philosophie de Nicolas de Cusa.

ويثبت البحث الحديث الذي كتبه ل. سويني L. Sweeney تحت عنوان: اللاتناهي الإلهي: 1150 - 1250 Divine Infinity في سلسلة «الإسكلائي الحديث»، 35 (1957 - 1958) - يثبت أن وجود الله لم يؤكد أحد صراحةً على أنه لامتناه حتى عام 1250 تقريبًا. وهكذا أصبحت مشكلة توكيد الحقائق الخاصة بالوجود الإلهي أكثر حدة بعد ذلك التاريخ، وقد ورث نيقولا دي كوسا هذه الصعوبات جميعًا.

[←4]

كتاب Idiota De Mente (حماقة العقل) في فصلي 4، 7 تحرير ل. باور L. Bauer ص 58 - 62 و73 - 79. وهذا في المجلد الخامس من الطبعة النقدية التي لم تكتمل بعد من مؤلفات نيقولا دي كوسا الكاملة Nicola de Cusa Opera Omnia التي تصدرها أكاديمية هيدلبرج للعلوم والإشارات اللاتينية هنا ترجع كلها إلى هذه الطبعة، كلما أمكن ذلك. وفيما يتعلق بمذهب الصورة image doctrine انظر أيضًا «عن الجهل العالم» الجزء الثاني، فصل 2 والجزء الثالث فصل 3 - 4 (هيرون - 74 - 75، 134 - 41).

[←5]

عن التخمين في مؤلفات نيقولا دي كوسا الفلسفية ,De Conjecturis I, vi-x in Nikolaus von Cues Philosophische Schriften Vol. I only A Petzelt الذي حرره أ. بتسلت من ص 128 - 38 ينبغي أن نستخدم هذه الطبعة - لسوء الحظ - بحذر: حتى تكتمل طبعة هيدلبرج) انظر أيضًا «عن الجهل العالم» الجزء 3 - فصل 6 (هيرون 144 - 146).

[←6]

عن الجهل العالم (I.x-xi) (هيرون، 22 - 27) وقد فحص الجوانب الرياضية م. فايجل M. Feigl في كتابه.

Vom incomprehensibiliter inquirere Gottes im I. Buch De docta ignoratio des“ .(Nikolaus von Cues” Divus Thomas (Freiburg

.(Seriese 3, Vol XXII (1944, 321 - 38

وهذا التأكيد على المعرفة والمنهج والرياضة بوصفه إرهاصًا للاتجاهات الحديثة التفت إليه ك. هـ. فولكمان - شلوك في كتابه: Nicolaus Cusanus Die Philosophie im Uebergane vom Mittelalter zur .Neueit, 146 - 90

[←7]

«عن الجهل العالم» I - xii (هيرون، 27).

[←8]

نفس المرجع السابق ج 1، I - xvi, xxi (هيرون. 24، 48) وفي تعريف الحد الأقصى Maximum - انظر نفس المرجع I, ii, vi (هيرون (9 - 10، 12 - 14). وفيما يتعلق بالنتائج الفلسفية لاختيار المنهج الرياضي للحدود اقرأ ف. مارتن V. Martin «العملية الجدلية في فلسفة نيقول دي كوسا، في Laval Théologique et Philosophique, 5 (1949) , 213 - 68.

[←9]

«عن الجهل العالم» ج1، فصل فصل 22، تحرير أي. هوفمان ور. كليبانسكي، 44، دي بليريلو De Beryllo، تحرير ل. باور L. Bauer 3، وهما المجلدان الأول والحادي عشر على التوالي- من طبعة هيدلبرج، وقد درس ج. هومز J. Hommes نظرية المصادفة coincidentia في كتابه:

Die Philosophische Gotteslehre des Nicolaus Kusanus in ihren Grundlehren ولوحظ في كثير من الأحيان ما بينهما وبين هيجل من تماثل، بيد أن الاختلافات واضحة أيضًا تمام الوضوح. فنيقولا دي كوسا ينفي التعارض والحركة عن عقل الله، ولا يقبل أي معرفة جوهرية بالله عن طريق مبدئه الجدلي.

[←10]

عن الجهل العالم، I, iv, ii, iiv, - iv (هيرون، 12 - 14-75 - 86، كلمة واحدة معدلة).

[←11]

الإشارات الرئيسة في المرجع السابق I, vi, II, ii، (هيرون، 16 - 17، 71).

[←12] نفس المرجع السابق I, xxiv - xxvi (هيرون، 51 - 61).

[←13]

المرجع السابق I, XVII, II ii, iii, viii (هيرون، 39، 71 - 79، 95 -96).

[←14]

آثرنا ترجمة كلمة pantheism بشمول الألوهية بدلًا من «وحدة الوجود». وكان الدكتور فؤاد زكريا قد اقترح هذه الترجمة في هامش له على كتاب «الفلسفة الإنجليزية في مائة عام». وقد اقتنعت بالمسوغات التي قدمها الدكتور فؤاد زكريا. راجع الكتاب المذكور- ص 154 حاشية (1) من الجزء الأول. [المترجم].

[←15]

عن الجهل العالم III, i, ii (هيرون 128 - 133) Apologia Doctae Ignorantiae (اعتذار أو دفاع عن الجهل العالم) تحرير ر. كليبانسكي، 10 - 11، وهذا هو المجلد الثاني من طبعة هيدلبرج. وفي المناقشة النقدية لمسألة شمول الألوهية عند نيقولا دي كوسا انظر ج. نونير J. Neuner في كتابه:

Das Gottes problem bei Nikolaus von Cues, "Philosophisches Jahrbuch, 46 (1933), 331, 43.

وعلى الرغم من وجود استعمال خاص لمصطلح شمول الألوهية pantheism في القرن الثامن عشر، إلا أن لنظرية الهوية الجوهرية بين الله والكون تاريخًا أطول بكثير.

[←16]

عن التمييز بين الاستخدام المفخم أو المزهو للعقل الذي يندد به لوثر، وعن الاستخدام الكهنوتي أو الآسر للعقل في خدمة الإيمان الذي يجنده، انظر هـ. هـ.
كرام H. H. Kramm في كتاب «لاهوت مارتن لوثر» 109، ر. بينتون R. Bainton «هنا أقف: حياة مارتن لوثر»، 167 - 73.

[←17]

Martin Luther, ضمن Die Heidelberger Disputation (1518)، 21 خلاف هيدلبرج Ausgewählte Werke أشرف على تحريرها هـ. هـ. بورشرت H. H.

Borcherdt و. ج. مرتس G. Merz، المجلد الأول تحت عنوان: Aus der Frühzeit der Reformation، 134. قرن الدعاوي 19 - 24 (133 - 36) عن التضاد بين لاهوت الجلالة، ولاهوت الصليب، وتعليق المحررين (476 - 78). وعن تدريب لوثر على منهج أوكام، ونموه العقلي حتى سنة 1518 انظر ر. فيفه R. Fife «تمرد مارتن لوثر» و(32 - 271). وتعالج التأويلات اللاهوتية لنظرية لوثر عن الإله الغامض، بعد هذا في ج. ديلينبرجر J. Dillenberger «الإله محتجبًا ومتجليًا».

[←18]

مؤسسات الدين المسيحي، ترجمة هنري بيفردج Henry Beveridge، 1 - 37 - ويعرض أ. م. هنتر A. H. Hunter نظرية كالفن عن الله عرضًا موجزًا في كتابه: «تعليم كالفن»، 49 - 62.

[←19]
يعترف إي. أ. دووي الصغير E. A. Dowey, Jr. بالتعقيد الجدلي في منهج كالفن، وذلك في كتابه: «معرفة الله في لاهوت كالفن».

[←20]
«مؤسسات الدين المسيحي» i, iii, I (بيفردج، 1، 43) ولدراسة الخلفية التاريخية لتصور كالفن لله، انظر ف. فندل F. Wendel «كالفن: منابع فكره الديني وتطوره» 110 - 36.

[←21]

«تعاليم كنيسة جنيف» في كتاب الفن «البحوث اللاهوتية» ترجمة ج. ك. رايد 93 ،J. K. Reid، انظر: «مؤسسات الدين المسيحي» V, I, (بيفردج 63 - 51 ،I).

[←22]

«مؤسسات الدين المسيحي«12 V, I (بيفردج. 61 ،I). الأعمال المختارة من كالفن Joannis Calvini Opera Selecta تحرير ب. بارت P. Barth وف. نيسل W. Niesel مجلد 3: مؤسسات الدين المسيحي 1559، كتاب II, I. 57 ويؤكد ارتباط سقطة الإنسان بمشكلة الله ت. ف. تورانس T. F. Torrence في كتابه: «نظرية كالفن عن الإنسان» مع إشارة خاصة إلى الإنسان بوصفه صورة الله (35 - 82)، وتأثير ذلك في اللاهوت الطبيعي (154 - 83) - وعن صورة الله والسقطة، انظر «مؤسسات الدين المسيحي» - 3 ،I - XV 5: i, II (بيفردج، 20 - 210 ،66 - 162 ،I).

[←23]

مؤسسات الدين المسيحي 19 ،18 ،II ,ii (بيفردج، 238 ،I).

[←24]

نفس المرجع، X, vi, I (بيفردج، 64 - 67 - 87 - 88) يشرح ت. هـ.. باركر T. H. Parker في كتابه «نظرية معرفة الله» 29 - 40 الكتاب المقدس بوصفه علاجًا لإخفاق الطبيعة في تبليغنا رسالتها.

[←25]

«مؤسسات الدين المسيحي». 1, I ,xi (بيفردج، 1. 91) نُوقشت مسألة قيام لاهوت طبيعي مناقشةً حاميةً بين عدد من اللاهوتيين الكالفنيين المعاصرين من أمثال كارل بارت واي. برونر. راجع عرض النزاع في كتاب دووي Dowey المذكور آنفًا. وكذلك النقد التوماوي لكالفن والكالفنية الجديدة الذين وجهه أ. جيلسون في كتابه «المسيحية والفلسفة»، ترجمة ر. ماكدونالد، 13 -51.

[←26]

«مؤسسات الدين المسيحي». 1, I ,ii, I بيفردج 40 ،I,)، تعاليم كنيسة جنيف «(رايد، 91).

[←27]
يقيم د. و. سنجر D. W. Singer ترابطًا وثيقًا بين ترجمة الحياة والمذهب في كتابه: «جيوردانو برنو: حياته وفكره».

[←28]

«عن الكون اللامتناهي والعوالم» 7، ترجم في كتاب د. و. سنجر المذكور آنفًا، 348 -450.

[←29]

«عن العلة والمبدأ، والواحد» 3 - ترجم في كتاب س. جرينبرج S. Greenberg «اللامتناهي عند جيوردانو برونو» 136.

[←30]

«عن العلة والمبدأ، والواحد» 2 (جرينبرج، 110).

[←31]

نفس المرجع، الرسالة التمهيدية، قصيدة «عن الحب» (جرينبرج، 89).

[←32]

انظر كتاب م. نيكلسون «العالم والتخيل» 0 2 - 4، يعرض إلكسندر كواريه Alexandre Koyré في كتابه «من العالم المغلق للكون اللامتناهي»، 28 - 55، الخطوط الإجمالية للانتقال من كوبرنيكوس إلى الكون اللامتناهي عند توماس ديجس Thomas Digges وبرنو. وينتقد برونو الأفق المتناهي كما تتمثله الحواس في كتابه: «عن الكون اللا متناهي والعوالم» الرسالة التمهيدية والحوار رقم 1 (سنجر، 246، 250 - 51).

[←33]

ثمة هجوم ميتافيزيقي مفصل على أرسطو في كتاب «عن العلة والمبدأ والواحد»، 2، 3 (جرينبرج، 82 - 85، 118 - 20، 128 - 35، 162 - 66)، على حين يهدم كتاب «عن الكون اللامتناهي والعوالم» بأكمله فلسفة أرسطو الطبيعية. وعن التفسير الماركسي المادي، انظر آ. ل. هوروفتز I. L. Horowitz في كتابه «فلسفة عصر النهضة عند جويردانو برونو» الذي ينظر إلى أشد نظريات برونو أصالةً عن الصورة الكلية بوصفها عقلًا - على أنها انحراف جديد.

[←34]

«عن العلة، والمبدأ، والواحد» 5 (جرينبرج 163).

[←35]

نفس المرجع، 3 (جرينبرج، 142، 66) يثبت جرينبرج في المرجع المذكور آنفًا، 21، 24، 75 - 76، أن التمييز بين الله والطبيعة هو في تكوينه الجوهري تمييز منطقي، وهذا الإثبات يوجد بتفصيل أشمل عند إ. نيمر E. Namer في كتابه «مظاهر الإله في فلسفة جيوردانو برونو».

[←36]

«عن العلة، والمبدأ، والواحد» 2 (جرينبرج، 108 -10). التناسب الذي يقيمه برنو أقرب أن يكون بين الجوهر وأحواله من أن يكون بين الموجودات المتميزة جوهريًا، وتقوم ضرورة الاستدلال على الهوية بين الجوهر الإلهي والطبيعة اللامتناهية أكثر من أن تقوم على علاقة اعتماد علية معروفة، ولا يلتفت التفاتًا كافيًا إلى الطريقة الميتافيزيقية البديلة للوصول إلى الله بالأحكام الفلسفي من خلال الاستدلال العلمي. راجع القديس توما في كتابه In Metaphysicam Aristotelis Commentaria الذي أشرف على تحريره م. كاثالا M. Cathala الكتاب السادس رقم 1170 ص 355. (وكذلك أرقام 398، 2267)، فيما يتعلق بالتطابق بين فلسفة الطبيعية والفلسفة الأولى إذا لم يكن ثمة جوهر لا متغير ولا مادي متميز عن الطبيعة.

[←37]

«عن الكون اللامتناهي والعوالم» 3 (سنجر، 307 - 308). انظر «عن العلة، والمبدأ، والواحد» 5 (جرينبرج، 169 - 72).

[←38]

«عن العلة، والمبدأ، والواحد» 3 (جرينبرج، 139 - 40)، «عن الكون اللامتناهي والعوالم» 1 (سنجر، 261 - 62).

[←39]

«عن العلة، والمبدأ، والواحد» 5 (جرينبرج، 166- 68)، انظر أيضًا «عن الكون اللامتناهي والعوالم» الرسالة التمهيدية والحوار رقم 5 (سنجر، 244، 377 - 78) وكذلك المحاورات الأخلاقية الصورية في مرحلة لندن من كتابات برونو.

[←40]

كان للاهوتيين في العصر الوسيط سلم من الوجود والمعرفة، ولكن داخل سياق الوحي. أما برونو فينقله إلى سياق فلسفي محض، يستبعد منه الوحي استبعادًا قاطعًا، ومن ثم فلا بد له من أن يقيمه على نظرية واحدية monistic في الله والكون، وإذا شئت أن تلجأ إلى تناول توماوي لبرونو، فانظر ل. شيكوتيني L. Cicuttini في كتابه «جيوردانو برونو».

[←41]

انظر فيما يتصل بهذا الموضوع ر. هـ. بوبكين R. H. Popkin في كتابه «أزمة الشك ونشأة الفلسفة الحديثة» The Sceptical Crisis and the Rise of Modern Philosophy في مجلة الميتافيزيقا عدد 7 - (1953 - 54) صفحات 132 - 51، 307 - 32، 944 - 510.

[←42]

قام م. م. باتريك M. M. Patrick باستعراض لمذهب الشك القديم في كتابه: «سكستوس إمبيريقوس ومذهب الشك اليوناني» Sextus Empiricus and Greek Seepticism.

[←43]

انظر بوبكين ملاحظة رقم 1 المذكورة آنفًا، انظر أيضًا جيلسون في كتابه «تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط» ص 759، فيما يتعلق بالترجمة اللاتينية في العصر الوسيط لكتاب سكستوس «مختصرات» Outlines التي لم تنشر قط انتشارًا فعالًا. وقد ترجم السير وولتر رالي Sir Walter Raleigh قسمًا من «المختصرات» إلى الإنجليزية. وصدرت الطبعة الحديثة التي تتضمن النص اليوناني والترجمة الإنجليزية في مكتبة لوب الكلاسيكية (Loeb Classical Library) تحت عنوان: «مؤلفات سكستوس إمبيريقوس» بترجمة إنجليزية قام بها ر. ج. بيري R. G. Bury. والإشارات كلها ترجع إلى هذه الطبعة.

[←44]

«ملامح البيرونية»، 12 (بيري، آ. 8 - 9) انظر أيضًا: ف. كوشي V. Cauchy «طبيعة الموقف الشكي ونشأته» The Nature and Genesis of Skeptic Attitude في مجلة «الإسكلائي الحديث».، عدد 27، (1949 -50) صفحات 203 -21، 297 - 310.

[←45]

«ملامح البيرونية»، 163 - 36 ،ا (بيري، 24 -93، المجازات العشرة الرئيسة). والغرض من هذه الحجة هو إثبات أنه «إذا كانت الحواس لا تدرك الأشياء الخارجية، فلن يستطيع العقل (dianoia) إدراكها. نفس المراجع، 99 ،ا (بيري، 59 ،ا).

[←46]

نفس المرجع، 82 - 177 ،70 - 167 ،14 - 13 ،I (بيري، 67 - 263 ،61 258 ،11- 10 I). انظر أيضًا «ضد الأساتذة» (المناطقة)، 364 - 68 (بيري، 95 - 192 ،II). وفي هذه النصوص الأخيرة يثبت سكستوس أن لا شيء في ذاته يوجد بمعزل عن مشاعرنا يمكن أن يكون بينًا لنا.

[←47]

«ملامح البيرونية» 12 - 2 ،III (بيري، 33 - 324 ،I).، «ضد الأساتذة «(الفيزيائيين)، 13 - 193 ,I (بيري، 99- 8 ،III).

[←48]

«ملامح البيرونية» 11، III (بيري، 332 , I).

[←49]

«عن طبيعة الآلهة»، 39 ،III (في ترجمة هـ. م. بوتيت H. M. Poteat 332). ويقدم ج. ت. باكلي G. T. Buckley عرضًا موجزًا للمؤثرات الكلاسيكية على مذهب الشك في عصر النهضة في كتابه «الإلحاد في عصر النهضة الإنجليزي Atheism in the English Renaissance 1-19. وهذا الكتاب يحلل التيارات الشكية والإلحادية الوافدة إلى الأدب الإليزابيثي، وكذلك النقد المضاد الذي وجه مستعينًا بالترجمات الفرنسية لمؤلفات كالفن الاعتذارية (الدفاعية). ويتتبع ل. بردفولد L. Bredvold في كتابه «الوسط العقلي لجون دريدن The Intellectual Milieu of John Dryden تأثير النزعة الشكية الوافدة من القارة الأوروبية في العقلية الإنجليزية في القرن السابع عشر.

[←50]

يقدر ج. ر. شاربونيل J. R. Charbonnel الإسهام الإيطالي في كتابه «الفكر الإيطالي في القرن السادس عشر، والتيار الإباحي» وخاصة في الفصل الثالث، الخاص بالبادوفيين، وكتاب بومبوناتسي Pomponazzi الرئيس عن «خلود الروح» (ترجمة و. هـ. هاي W. H. Hay) متضمن في كتاب «فلسفة الإنسان في عصر النهضة» الذي أشرف على تحريره أ. كاسيرو وب. أ. كريستلر، وج. هـ. راندال الصغير، 280 - 381.

[←51]

فيما يتعلق بأجريبا Agrippa انظر ك. نويرت C. Nauert في كتابه «السحر والشك في فكر أجريبا» في مجلة تاريخ الأفكار، 18 (1957)، 161 - 82. وقد صور هـ.
بوسون H. Busson التيارات المضادة المبكرة لنزعة الشك الفرنسية في كتابه «منابع العقلانية وتطورها في الأدب الفرنسي في عصر النهضة» (1533 - 1601). ويتخذ مونتاني وشارون مكانهما داخل هذه الحركة، 434 - 59، انظر أيضًا ج. أوون J. Owen شكاك عصر النهضة الفرنسي، وهي دراسة لا يعتمد عليها كثيرًا.

[←52]

«مقالات ميشيل دي مونتاني»، 12 ترجمة ج. زايتلين 149 ،J. Zeitlin II. والمقالة الثانية عشرة في الكتاب الثاني هي «الاعتذار (الشهير) عن ريمون سيبون» الذي يعد المنبع الرئس لآراء مونتاني الفلسفية. ويتفق معظم الدارسين في الوقت الحاضر على أن هذا الاعتذار كتب كتعبير مستقل عن نزعة الشك، وأن الأقسام الخاصة «بالاعتذار» المزعوم عن كتاب سيبون Sebond المسرف في العقلانية عن اللاهوت الطبيعي، قد أُضيفت كفكرة لاحقة. وإذا أردت أن تبحث عن تفسير إيماني لموقف مونتاني الديني، فانظر م. دريانو M. Dréano في كتابه «الفكر الديني عند مونتاني»، وكذلك د. م. فريم D.M. Frame «كشف مونتاني للإنسان». وفيما يتعلق بآراء سيبون وبومبوناتسي عن دراسة الله، انظر وب C. C. J. Webb «دراسات في تاريخ اللاهوت الطبيعي» 292 - 343.

[←53]

«المقالات» 12 ،II (زايتلين، 217 ،215 ،II). ولا يقل شارون عن ذلك إفاضة في الكلام، إذ يقول: «خلود الروح هو الأمر الذي يقبله الجميع بصورة شاملة دينية مستحسنة (أعنى بالاعتراف الخارجي العام، لا بالإيمان الداخلي الجاد الصادق الذي سأشير إليه فيما بعد)، بل إن الاعتقاد فيه أنفع ما يكون، ومع ذلك، فإنه أضعف الأشياء إثباتًا وإقرارًا بواسطة العقل الإنساني والوسائل الإنسانية» (عن الحكم XV, I 160). وهذه هي الطبعة الأولى (1601) التي طُبعت بوصفها تذييلًا للطبعة الثالثة (1607) من كتاب «عن الحكمة» (التي أعيد طبعها في باريس سنة 1946)، 769، والإشارات التالية كلها لطبعة 1646، من طبعة 1607. أما الترجمة الإنجليزية التي صدرت عام 1729 وقام بها ج. ستانهوب G. Stanhope فمتحررة أكثر من اللازم والتصرف فيها يجعلها ضئيلة القيمة، أما عن علاقة شارون بمونتاني فانظر أ. م. بوس A. M. Boase في كتابه The Fortunes of Montaigne وتحته عنوان فرعي «تاريخ المقالات في فرنسا» من 1580 - 1669، 77 - 103 وكذلك يعرض بوس عرضًا إجماليًّا نقد كل من جاراس Garasse ومرسين Mersenne وغيرهما للشكاك.

[←54]

«عن الحكمة» 19 ،7 ،II, (طبعة 1646 - 394). ويلخص شارون الأدلة الممكنة على وجود الله في «الحقائق الثلاث»، 6 -28 (طبعة 1593، 27 - 47). وهناك دراسة عامة عن شارون كتبها ج. ب. سابرييه J. B Sabrié تحت عنوان «من النزعة الإنسانية إلى النزعة العقلانية: بيير شارون (1541 - 1603)، الإنسان، ومؤلفاته، وتأثيره». وأبيات دريدن في قصيدته بعنوان The Hind and the Panther، الأبيات 104- 105 من «مؤلفاته»، تحرير و. سوت W. Scott وج. سنتسبيري X. G. Saintsbury 131.

[←55]

«عن الحكمة» xiv, I؛ 13، 6 ،ii, II (طبعة 1646، 100، 337).

[←56]
نفس المرجع، 18 ،v, II (طبعة 1646، 398 - 402). وعن الشخصية الرئيسة في الحركة الرواقية المسيحية، ارجع إلى ج. ل. سوندرز J. L. Saunders في كتابه «جوستوس ليبسيوس. الفلسفة الرواقية في عصر النهضة»، Justus Lipsuis: The Philosophy of Ranaissance Stoicism.

[←57]

«المقالات»، 12 ،II (زايتلين، 102 ،II,).

[←58]

عن هؤلاء الرجال انظر ر. بينتار R. Pintard في كتابه «الإباحية المتفقهة في النصف الأول من القرن السابع عشر».

.Le libertinage érudit dans la premiére moitié du XVIIe siécle

ويضع بينتار جاسندي في زمرة الإباحيين المتفقهين، ويدرس فلسفته دراسةً تفصيليةً (477 - 503)، ودعواه التي يمكن أن توضع موضع التساؤل بأن جاسندي «مسيحي خاضع للغواية» ينوء «تحت ثنائية مؤثرة» تتألف من الإيمان والإباحية، هذه الدعوى هاجمها ب. روشو B. Rochot هجومًا حادًّا في كتابه «مؤلفات جاسندي عن أبيقور وعن المذهب الذري» 1619- 1659، 192 - 95.

[←59]

راجع كتاب «تمارين متناقضة ظاهريًّا ضد أرسطو» Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos H, vi, I, in Opera Omnia, III, 129 a.

والإشارات كلها إلى طبعة ليون 1658، والقضية المطروحة في «التمرين السادس» Exercitatio vi تقول: "Quod nulla sit scientia, et maxime aristotelea"

[←60]
عن هذا المشروع اقرأ روشو في المرجع المذكور آنفًا، والموجز المقتضب عن الله والمذهب الذري في كتاب ج. س. بريت G. S. Brett «فلسفة جاسندي»، 224 - 229.

[←61]
عن هذه النظرية عند أبيقور، راجع ديوجين لايرتيوس Diogenes Laertius في كتابه «حياة الفلاسفة البارزين»، X، 23، مع الترجمة الإنجليزية التى قام بها ر. د. هيكس R. D. Hicks في مكتبة لوب الكلاسيكية II، 562 - 563، وكتاب ن. و. دي ويت N. W. De Witt «أبيقور وفلسفته» 142- 150. وجاسندي أشد إخلاصًا لأبيقور عما يظن دي ويت (356)، ما دام جاسندي يجعل من الإدراك الحسي وحده المناسبة المنبهة أو المتضايفة مع الأفكار التوقعية.

[←62]

أوضح تعبير عن لاهوته الطبيعي يوجد في Syntagma Philosophicum قسم 2 (الفيزياء) 8 - 2 iv, I (الأعمال الكاملة 326 - 287 ،I) وهناك عرض جيد لفلسفة جاسندي في كتاب ج، سورتيه G. Sortais «الفلسفة الحديثة من بيكون حتى ليبنتس» 269 - 1 ،II. أما أن جاسندي هو الوريث الإنساني لمونتاني في القرن السابع عشر، بحيث يمزج الشك بالإيمان الأخلاقي، ويضيف الاهتمام بالفلسفة الطبيعية، فهذا ما يثبته ج. هس G. Hess في كتابه:

Pierre Gassendi, Der französische Späthumanismus und das Problem von Wissen und Glauben.

ويضع م. هـ. كاريه M. H. Carré إسهام جاسندي العملي في ميزان التقدير في كتابه: «بيير جاسندي والفلسفة الجديدة» مجلة الفلسفة 33 (1958)، 120 - 20.

[←63]

(الأعمال الكاملة. 295 ،I أ) Syntagma Phllsophicum, I iv, 2.

[←64]

راجع «المجموعة الخامسة من الاعتراضات» (بقلم جاسندي) و«الأجوبة على الاعتراضات»، رقم 5 (بقلم ديكارت)، في «مؤلفات ديكارت الفلسفية» ترجمة إ.

س. هالدين E. S. Haldane وج. ر. روس G. R. Ross، 123 - 233 II. كما نشر جاسندي نقده مفصلًا أيضًا تحت عنوان: Disquisitio Metaphsica adverssu Cartesium (1644)، وأعيد طبعها في المجلد الثالث من طبعة ليون). انظر ر. بنتار R. Pintard «ديكارت وجاسندي» أعمال المؤتمر الدولي التاسع للفلسفة (12 مجلد، باريس، هرمان، 1937)، II، 115 - 22).

[←65]

«بحث فلسفي عن تهافت العقل الإنساني» i, I (طبعة 1723، 6 -21). وهويت يستنبط قصور اليقين الإنساني من نقص اليقين الفائق على الطبيعة للإيمان ورؤية السعادة الأبدية. وكل ما يثبته على هذا النحو هو أن العقل الطبيعي لا يمكن أن يبلغ أقصى يقين يمكن تصوره، لا أن يقينه معيب على المستوى الطبيعي.

أما أدلته الأكثر تجريبية فتستند على المبدأ القائل بأن الموضوع الخاص المباشر للعقل هو الصورة أو الفكرة، لا الشيء الواقعي. ويرفض هويت النزعة الفطرية الديكارتية التي ترجع الأفكار جميعًا إلى أصل حسي (بما في ذلك فكرة الله، فالتشابه مع الأشياء الواقعية لا يمكن تأكيده بيقين كامل (I ,iii II ,iii طبعة 1723، 32 - 36، 194 - 200).

[←66]

نفس المرجع، XV, II (طبعة 1723، 275 - 280).

[←67]

De Providentia Numinis et Animi Immortalitate Libri Duo adversus Atheos et Politicos (كتابان عن العناية الإلهية في العقل والروح، ضد الملحد والسياسي).

[←68]

ترجمة كلمة Minims وهي طائفة من الرهبان المتزهدين أسست في منتصف القرن الخامس عشر، على يد القديس فرانسيس أوف باولا Paola في كالابريا (1416 - 1507) ومعناها الحرفي «الأقل من القليل»، وذلك ليتصفوا بتواضع أشد من تواضع الفرنشسكان. [المترجم].

[←69]

«حقيقة العلوم ضد الشكاك أو البيرونيين»، مقدمة غير مرقمة، طبعة 1625.

[←70]

راجع ر. لينوبل R. Lenoble: «مرسين أو نشأة النزعة الآلية» للإحاطة بموقفه من العلم الحديث.

[←71]

«حقيقة العلوم»، xi, I (طبعة 1625، 134 - 156).

[←72]

نفس المرجع، XV, I (طبعة 1625 - 195).

[←73]

أكثر معالجات مرسين نظامًا واقتصادًا للأدلة على وجود الله نجدها في كتابه L'impiété des déistes, athées, et libertins de ce temps (طبعة 1624، 120 - 72 ،ا). انظر: ر. هـ. بوبكين «حملة الأب مرسين على البيرونية»، في مجلة «الإسكلائي الحديث» 34 (1956 - 57). 61 - 78، وفيه يفسر نزعة مرسين الظاهرية بوصفها ضربًا من البيرونية البناءة.

[←74]

من الأمور الجديدة بالذكر أن وليم درهام William Derham في محاضرته البوبلية Boylean Lectures 12 - 1711)) التي ألقاها بعد ذلك بقرن من الزمان عن الأدلة العلمية المؤيدة لنزعة التأليه - يهيب بمرسين بوصفه منتميًا إلى تراث بويل ونيوتن. انظر كتاب درهام: «اللاهوت- الفيزيائي» Physico-Theology، الذي نُشر لأول مرة سنة 1713، ص 2، viii (انظر أسفل الفصل الخامس- حاشية 27).

[←75]

راجع التقويم الذي قام به و. ج. أونج W. J. Ong. S. J. «راموس، المنهج، وانحلال الحوار»، 306 - 18 «Ramus, Method, and the Decay of Dialogue».

[←76]

«تشريح للعالم: عيد الميلاد الأول» An Anatomy of the World-The First Aniversary - في قصائد جون دون John Donn جمعها هـ. ج. ك.

جريسون 237 ،I ،H. J. C. Grieson. غير أن ك. م. كوفن C. M. Coffin يذكر في كتابه «جون دون والفلسفة الجديدة» 90، أن دون قدم أيضًا تفسيرًا دينيًا للنسق الكوبرنيكي، ما دام يقنعنا بضآلة الإنسان وخضوعه للشمس الروحية التي هي الله. وعن تضافر الشك والإيمان في الأدب الإنجليزي في القرن السابع عشر انظر م. ل. ويلي M. L. Wiley «العقدة المحكمة» The Subtle Knot، وكذلك كتاب بريدفولد «الوسط العقلي لجون دريدن».

[←77]

«ردود على الاعتراضات» VII في «مؤلفات ديكارت الفلسفية» (هلدين - روس، 334 - 36) راجع أيضًا البحث عن الحقيقة (هلدين- روس 341 - 316) ويثبت ل. جرونشفيك L. Brunschvicg صلة ديكارت الوثيقة بمونتاني في كتابه «ديكارت وبسكال»، قارئين لمونتاني Descartes et Pascal, Lecteurs de Montaigne 113 - 54. وقد لاحظ ديكارت أن المجلس اللطراني الخامس (1512 - 1517) «يأمر الفلاسفة المسيحيين صراحةً أن يدحضوا حججهم (أي الرشديين والإباحيين) وأن يستخدموا كل قدراتهم الذهنية ليجعلوا الحقيقة معروفةً». «التأملات المتعلقة بالفلسفة الأولى»، رسالة الإهداء، ترجمة ل. لافلير L. Lafleur, 4 4، وقد ادعى ديكارت من حيث تفنيده لمذهب الشك وإثباته لوجود الله ولا مادية العقل - ادعى أنه بهذا يدافع «عن قضية الله» رسالة إلى جيبيف Gibieuf بتاريخ 11نوفمبر 1640 (أعمال ديكارت، تحرير ك. آدام C. Adam وب. تانري P. Tannery (III، 238، وانظر ص 240). وقد بحث هـ. جوبيه H. Gouhier موقف ديكارت الديني بحثًا تفصيليًّا في كتابه «فكر ديكارت الديني» La Pensée religieuse de Descartes.

[←78]

عرض الأب بابيه Abbé Baillet استخدامه البارع للتوازن بين القوي وإخضاعه لمنهج الحقيقة عرضًا دراميًّا في سرده لالتقاء ديكارت بالسفير البابوي في باريس سنة 1628. والنص نقله إلى الإنجليزية ن. ك. سميث N. K. Smith في «دراسات جديدة في فلسفة ديكارت» 42 - 43.

[←79]

«مبادئ الفلسفة» رسالة المؤلف إلى المترجم (هلدين- روس. 204 ،I). ويذهب مونتاني إلى أن المبادئ الموحى بها هي وحدها اليقينية، وإلى أن جميع المبادئ الفلسفية مفترضة مسبقًا، وعلى الأخص إلى أن الميتافيزيقا تستقي مبادئها من الفيزياء، انظر: «مقالات ميشيل مونتاني» 12 ،II (زايلتين، 202 ،II) وهذا أرغم العقلانيين على التركيز على إثبات أن هناك مبادئ لا افتراضية في المعرفة الطبيعية، وأن المبادئ الأولية ميتافيزيقية. وقد قدم أ. جيلسون نقدًا توماويًّا لهذا الموقف في مقالته: «المبادئ والعلل» - المجلة التوماوية، 52، (1952)، 39 - 63.

[←80]

الفصل الافتتاحي في كتاب م. جيرو M. Guéroult «ديكارت وفقًا لترتيب العلل» Descartes selon L’ordre des raisons يؤكد على أهمية الترتيب الذي تم عليه البرهنة على الحقائق، انظر نفس المرجع، 154 - 384، عن الأدلة على وجود الله.

[←81]

«التأملات الخاصة بالفلسفة الأولى»، V, III (لافلير، 30 - 47، 58 - 62)، «مبادئ الفلسفة»، 21 - 14 ،I (هلدين - روس، 28 , 224 - I). «ردود على الاعتراضات»، II، تذييل (هلدين - روس، 58 - 57 ،II، عرض هندسي).

[←82]

«ردود على الاعتراضات» v (هلدين - روس، 218). وعن التفرقة بين إدراك comprehending وفهم understanding الإله اللامتناهي، ارجع إلى ج. لابورت J. Laporte في كتابه «عقلانية ديكارت Rationalisme de Descartes 255، 291 - 92، حيث تضرب مثلًا على العنصر التجريبي في ديكارت. وهو يتفق مع أوغسطين على أن الإله غير قابل لأن يُدْرَك، ولكنه يسارع إلى إضافة أنه قابل للمعرفة (وقابل للفهم) وللتعبير إلى أقصى حد maxime cognoscibilis et effabilis (رسالة إلى مرسين بتاريخ 21 يناير سنة 1641 (المؤلفات، آدم تانري، 284 III) ولو لم يكن الله قابلًا للمعرفة في صفاته، فإن المرسى الذي يستقر عنده الاستنباط العقلي يضيع.

[←83]

«التأملات الخاصة بالفلسفة الأولى» v (لافلير، 58 - 59).

[←84]

نفس المرجع (لافلير، 62 - 63)، انظر أيضًا «مبادئ الفلسفة» 132 ،I (هلدين، روس، 224 ،I)، عن الدائرة الديكارتية، انظر م. فرسفلد M. Versfeld «مقالة عن ميتافيزيقا ديكارت» 38 - 56.

[←85]

يلخص س. ف. كيلنج S. V. Keeling في كتابه «ديكارت»، 58 - 61، المناقشة الطويلة التي دارت بين دارسي ديكارت حول دوري الفيزياء والميتافيزيقا، والموقف الذي نتخذه هنا هو أن اهتمام ديكارت الأول منصب على الفلسفة برمتها بحيث تصبح الفيزياء الفلسفية فرعًا مذهبيًّا ينمو من الميتافيزيقا. فهو ليس ميتافيزيقيًّا أو فيزيائيًّا فلسفيًّا كل على حدة، ولكنه فيلسوف يبحث عن تكوين حكمة جامعة بمنهج واحد، بحيث يمكن أن ننعته بأنه «حكيم واحدي المنهج» univocal sapientialists، والعقلانيون جميعًا حكماء بهذا المعني.

[←86]

«ردود على الاعتراضات»، III ,VI (هلدين - روس، 78، 245). «مبادئ الفلسفة»، 5 ،I (هلدين روس، I، 220).

[←87]

«مبادئ الفلسفة»، 37 - 36 ،II (في ترجمة إ. أنسكومب E. Anscombe وب. ت. جيتش P. T. Geach لديكارت، «الكتابات الفلسفية»، 215 - 16)، العالم، (المؤلفات، آدم - تانري، 48 - 36 ،I , V). وصلة الإله بعالمنا من الأجسام الفردية يشير إليها ج. لويس G. Lewis في كتابه «الفردية عند ديكارت» l’individulité selon Descartes 52 -53. وعن محاولات القرن السابع عشر لإثبات مبدأ القصور الذاتي، انظر ج. أ. فايشايبل J. A. Weisheipl «الطبيعة والجاذبية»، 44 - 64.

[←88]

«مقالة عن المنهج»، V, I ترجمة ل. لافلير، 41 - 42. «اليقين الأخلاقي واليقين المطلق أو الميتافيزيقي يوضع كل منهما في مضاد الآخر في «مبادئ الفلسفة» 206 - 205 ،IV (هلدين - روس، 302 - 301 ،I). ويحلل ل. ج بيك L. J. Beck الجانب المنهجي من النظرية الفيزيائية في كتابه «منهج ديكارت»، 230 - 271، يوكد ت. ب. ماكتاي T. P. McTighe في رسالته للدكتوراه غير المنشورة «الإله والفيزياء عند جاليليو وديكارت» (جامعة سانت لويس، 1955) - يؤكد على دور الإله.

[←89]

ذهب الإيماني الإنجليزي جوزيف جلانفيل Joseph Glanvill إلى أبعد من ديكارت بإنكاره لقيام أي يقين مطلق أو منزه عن الخطأ في الفيزياء، وبتأكيده لوجود يقين أخلاقي واحد فحسب «لا يقبل الشك»؛ وقوانين الفيزياء افتراضية وبرجماتية ولكنها لا تثير شكًّا معقولًا. وقد فعل ذلك ليقاوم ميل فيلسوف الطبيعة «لوضع الحدود على القدرة الشاملة، وإضفاء القوة اللامتناهية والحكمة على نماذجنا الضحلة». «غرور الدجمطة» The Vanity of Dogmatizing، 211، 12، انظر ف. جرينزلت F. Greenslet في كتابه «جوزيف جلانفيل»، 110 - 11. وفي كتاب «جوزيف جلانفيل، الاعتذاري الإنجليكي» 104 - 26، يؤكد ج. أ. كوب J. I. Cope على موقفه الاحتمالي المعادي للإسكلائية.

[←90]

تتضمن طبعة آنسكومب- جيتش لكتابات ديكارت الفلسفية، 259 - 63، 291 - 92، على رسائل ديكارت إلى مرسين وميلاند عن الحقائق الأبدية. وافتراض ديكارت أن (الإله كان يمكن أن يخلق الكائنات غير معتمدة عليه) «نفس المرجع، 292» «يتضمن بذرة التطور الطبيعي naturalistic للديكارتية في عصر التنوير، وهو التطور الذي يفصل فصلًا فعالًا العالم الفيزيائي والعالم الأخلاقي عن الله. أما إلى أي مدى تؤثر نظرية ديكارت عن القدرة الإلهية على رأيه في معرفة معينة، فيفحصه ل. ميللر L. Miller في مقالته «ديكارت، والرياضة، والله»، في المجلة الفلسفية، 66 (1957)، 541 - 65.

[←91]

في رسالتين إلى شانو Chanut بتاريخ 15 يونيو سنة 1646، و20 نوفمبر سنة 1647 (المؤلفات، آدم - تانري، 42 - 440، IV، و88 - 86، V)، يعترف ديكارت بأنه لم يضع مذهبه الأخلاقي بعد، ويعلن أنه توسع مع ذلك في نظريته عن الانفعالات إلى الحد الذي يجعلها ترسي بعض الأسس للأخلاقية، ويقدم سببين عجيبين لامتناعه عن تقديم مذهبه الأخلاقي (بأنه قد يزود أعداءه بذخيرة ضده، ولأن الملوك هم وحدهم الذين يملكون سلطة تنظيم سلوك الآخرين). ولم ينجز قط الانتقال من النظرة السيكولوجية إلى النظرة الأخلاقية للإنسان، على نحو محكم.

[←92]

الرسائل LXXIII, VI في «مراسلات اسبينوزا «ترجمة أ. وولف 343 ،99- 98 A. Wolf. ويضع اسبينوزا الاختيار: إما الانفصال، وإما التطابق بين الله والطبيعة، ولكنَّ هناك موقفًا آخر هو القول بحضور الإله العلي الوثيق في الطبيعة وتعاليه التام عنها في الوجود.

[←93]

أي جعله الله، طبيعة أو مساويًا للطبيعة، أو هو هو الطبيعة. [المترجم].

[←94]

الأخلاق، 49- 48 ،II، الترجمة البيضاء التي أُعيد طبعها في «مختارات اسبينوزا» تحرير ج. وايلد ،J. Wild 204 - 195. انظر هـ. أ. ولفسون H. A. Wolfson «فلسفة اسبينوزا»، 164 - 79. وقد مهد ديكارت الطريق للهوية التي وضعها اسبينوزا بين العقل والإرادة حين قال: «إن التسليم في الحكم فعل من أفعال الإرادة».

[←95]
«عن إصلاح العقل»، ترجمة ج. كاتز J. Katz، 28 ارجع إلى هـ. هـ. يواقيم H. H. Joachim في كتابه «رسالة اسبينوزا في إصلاح العقل»، تعليق، 39، عن الطابع الفردي المطلق للإله أو الطبيعة، وكلمة «واحدية» حين تستعمل بالنسبة لاسبينوزا فإنها تعني كونًا واحدًا له جوهر واحد، وأن تكون صفاته متعددة.

و«شمول الألوهية» Pantheism معناها أن الطبيعة، أو الجوهر الفريد اللاشخصي، ينظر إليها على أنها إلهية، وأن الأشياء في العالم يُنظر إليها على أنها أحوال أو تعبيرات متعينة للإله في صورة متناهية. فثمة هوية كامنة للجوهر ولوجوب الفعل من جانب الله. ولا بد من أن تتمشى هذه المصطلحات مع السياق المذهبي موضع البحث، ولا يمكن أن يعطي لها تعريفًا ذا معنى واحد لتغطية كل حالة تاريخية. راجع، هـ. روبرز H. Robbers «ما شمول الألوهية؟»: What is pantheism? Bijdragen der Nederlandse Jezuieten" " 12 (1951) 314 - 44.

وراجع كذلك س. أ. بلامبتر C. E. Plumptre في كتابه غير النقدي إلى حد ما «صورة إجمالية لتاريخ شمول الألوهية».

General Sketch of the History of Pantheism

[←96]

«الأخلاق»، تعريفات، القضية 2 (وايلد، 95، 104)، و«الكمال» يعني القوة المسببة لذاتها للجوهر اللامتناهي. ومن الأهم لاسبينوزا أكثر من ديكارت أن يتمسك بأن الله قابل للمعرفة إلى أقصى حد maxime congnoscibilis (انظر ملاحظة 8 المذكورة آنفًا). وما دمنا نستطيع أن نعرف بعض الصفات الإلهية،فإننا نستطيع الحصول على تعريف سليم مناسب لماهية الإله، وبالتالي نستطيع أن نثبت وجوده قبليًّا a priori، على عكس توما الأكويني (رسالة موجزة عن الله والإنسان ورفاهيته. I ،7 ترجمة أ. وولف A. Wolf التي أُعيد طبعها في «مختارات اسبينوزا»، التي جمعها ج. وايلد 80 - 79 ،G. Wild). وقد عقد المقارنة بين أدلة ديكارت وأدلة اسبينوزا ب. لاشبيز - ريه P. Lachièze-Rey في كتابه «الأصول الديكارتية للإله اسبينوزا»، 162 - 251.

[←97]

الأخلاق، 30، 45 - 47 (وايلد، 126 - 127، 155 - 56، 192 - 94). وعن اقتناع اسبينوزا بأنه عندما يتمثل العقل الإنساني فكرة الله، يكون الله هو نفسه الذي يمتلكها، انظر م. دوفرن M. Dufrenne «معرفة الله في الفلسفة الاسبينوزية»، في المجلة الفلسفية لفرنسا والخارج، 139 (1949)، 474 - 85. وقد لاحظ كل من ج. هـ. باركنسون G. H. Parkinson في كتابه «نظرية اسبينوزا في المعرفة»، 43 - 56، وب. سيويك P. Siwek في كتابه «في قلب الاسبينوزية»، 112 - 41، أن تعريف اسبينوزا لا يبرر نفسه من الناحية الوجودية.

[←98]

في دراسة اسبينوزا للأجسام «سينظر فقط إلى الأشياء التي يمكن تقودنا من أيدينا إلى معرفة بالعقل الإنساني وبسعادته الأسمى». «الأخلاق». ا، توطئة (وايلد، 143). ومن ثم فهو يعرف الأجسام ويحللها فلسفيًّا بوصفها تعبيرات للجهة عن صفة الامتداد التي يتصف بها الله، وبوصفها متضايفات موضوعية للعقول.

[←99]

«الأخلاق»، 15 ،ا، حاشية (وايلد، 108 - 13). دافع اسبينوزا عن نفسه ضد تهمة المادية الملحدة بإنكاره أن يكون الامتداد المعقول في الإله هو نفسه الامتداد الذي تتصف به الأبعاد الجسمية. بيد أن هذه ورطته في ثنائية إبستمولوجية (معرفية) بين الطريقة الألوهية «المتخيلة» أو الواقعية في النظر إلى الأجسام وبين الطريقة «العقلية» أو شمولية - الألوهية الاسبينوزية - وهي ثنائية تظل بلا تفسير في مذهبه، رغم ما يتضمنه من نظرية مفصلة عن التخيل والخطأ.

[←100]

«الأفكار الميتافيزيقية» 10 ،II، في ترجمة هـ. هـ. بريتان H. H. Britan «لمبادئ فلسفة ديكارت»، 162، رسالة رقم 38 (وولف، 295)، «الأخلاق».I، التعريفات (وايلد، 95).

[←101]

«الرسالة رقم 47 أ» (وولف، 322)، يشرح ج. شرتس G. Scherz في كتابه Vom Wege Niels Stensens، 107 - 109، السياق العلمي لاعتراض ستنسن على المنهج الهندسي في استنتاج نظرية الطبيعة. انظر أيضًا التبادل الذي تم بين اسبينوزا وأ. ف. فون تشيرنهاوس E. W. von Tschirnhaus عمَّ إذا كانت الحاجة إلى تفريغ كل معنى تجريبي من الامتداد بوصفه صفةً إلهيةً يحبط استنباط عالم الاجسام الفعلي أم لا: رسائل رقم 60، 63 (وولف، 361 - 65).

[←102]

انظر الكتابين الرابع والخامس من «الأخلاق» (وايلد، 282 - 400) وكتاب أ. داربون A. Darbon «دراسات اسبينوزية». 135 - 62.

[←103]

قصيدة «Prooemion» هي القصيدة الافتتاحية لجيته في مجموعته الألوهية الشاملة pantheistic series «الله والعالم» (1816) والأبيات الواردة هنا تضمنتها كلمة آلبرت شيتسر المئوية (1932) التي أُعيد طبعها في كتابه «جيته، أربع دراسات» ترجمة س. ر. جوي C. R. Joy (وهذه ترجمته الإنجليزية للقصيدة)، 49، انظر: 66 - 107.

[←104]

الجوهر «شيء مليء نشط». تفنيد اسبينوزا، في «مختارات ليبنتس»، ترجمة ب. وينر 487 ،P. Wiener. «في رأيي أن طبيعة الجوهر تتألف في ذلك الميل المنظم الذي تنشأ به الظاهرة على نحو مرتب». مزيد من المناقشة حول Vis Viva (وينر، 181) ويربط ج. ف مورا J. F. Mora في مقالته «سواريز والفلسفة الحديثة» التي نشرت في مجلة «التاريخ الأفكار»، 14 (1953)، 528 - 47 - يربط بين هذه النظرية في الجوهر ونظرية سواريز في الماهية الفعلية essentia actualis.

[←105]

عن مبادئ ليبنتس الأولى والماهية الفردية الجوهرية راجع ج. كولينز في كتابه «تاريخ الفلسفة الأوربية الحديثة»، 262 - 71.

[←106]

«خواطر حول بلارمين» Reflection on Bellarmine في «نصوص غير منشورة» جمعها ج. جروا .G Grua، 301، وتعليقات ليبنتس على كتاب بلارمين:
«عن الفضل الإلهي والاختيار الحر» تدل على سعة اطلاعه النقدي على اللاهوتيين الكاثوليك.

[←107]

راجع الخلفية في مقطوعتين: «عن الحرية» في كتاب ليبنتس: «أوراق ورسائل فلسفية» ترجمة ل. أ. لومكر L. E. Loemker 404 - 10, I، و«عن الحرية» (جروا، 287 - 91)، وكذلك الشرح الخلافي في «رسائل إلى صمويل كلارك»، v، (وينر 238 - 39، 264).

[←108]

«مبادئ الطبيعة والفضل الإلهي»، 10 (وينر، 528). فالله بوصفه المهندس الأسمى للكون، يختار تلقائيًّا أكمل كون وأكثره اقتصادًا من الوجهة الرياضية. «وهو في الوقت نفسه أبسط الأكوان افتراضًا، وأغناها من حيث الظواهر». مقالة عن الميتافيزيقا، VI (وينر، 297). وهكذا وضع لملبرانش مشكلةً ما إذا كان الإله الرياضي يمكن أن يختار كونًا أقل كمالًا وبالتالي أقل مدعاةً للإعجاب من الناحية الرياضية. والفصل السادس من كتاب إ. رولان E. Rolland «الحتمية المونادية ومشكلة الإله في فلسفة ليبنتس» يناقش الطرق التي حاول بها كل من ليبنتس وملبرانش التوفيق بين الحتمية الرياضية، والحرية الإلهية.

[←109]

«عن الأصل الأخير للأشياء» (وينر، 248). يعرف أُ. أ. جونسون O. A. Johnson في مقالته «الحرية الإنسانية في أفضل العوالم الممكنة» (المجلة الفلسفية الفصلية)، 4 (1954)، 147 - 55 - يعرض عرضًا نقديًا جهود ليبنتس لإنقاذ الحرية الإلهية، والحرية الإنسانية.

[←110]

انظر ج. جروا G. Grua «القضاء العالمي والعدل الإلهي عند ليبنتس»، 55 - 72، 530 - 34 فيما يتعلق بالنصوص والنقد المنتسب إلى واحدية المعنى في الميتافيزيقا العقلانية. وفي كتابه «مقالات جديدة خاصة بالفهم الإنساني» 9 ،IV ،viii ,188 ،II ,xiii ترجمة أ. ج. لانجلي 96 - 494 ،54 - 153 ،A. Langley، يؤسس ليبنتس اللاهوت الطبيعي على قوانين الوجود والجوهر المشترك بين الإله والأشياء الأخرى بطريقة نوعية.

[←111]

«العدالة الإلهية» مقدمة، ترجمة أ. م. هاجارد E. M. Huggard 62. وعن التاريخ الفلسفي لمشكلة الشر، راجع فردريش بيليزيخ Friedrich Billicsich في كتابه: Das Problem des Ubels in der Philosophie des Abendlandes ويحتوي المجلد الثاني على أن الفترة من إكهارت إلى هيجل، والمجلد الثالث سيؤدي إلى المناقشة المعاصرة حول الشر والعدالة الإلهية.

[←112]

«عن البحث عن الحقيقة» 3 ،ii, VII، تحرير ج. لويس 201 ،II, G. Lewis، ويقول ملبرانش عن الإسكلائي النموذجي والأفلاطوني المنتمي إلى كمبردج:

«لئن كان قلبه مسيحيًّا، فإنه في أعماق عقله وثني». نفس المرجع (لويس، 198 ،II). وعن موقف ملبرانش المتطرف من الإيمان والعقل، وتأرجحه المترتب على ذلك بين النزعة الإيمانية والنزعة العقلانية، انظر أ. ديكورتريه A. Decourtray «الإيمان والعقل عند ملبرانش»، في مجلة متفرقات من العلم الديني، 10 (1953)، 67 - 86. وعن جهوده لتجنب التهمة بأن تعريفه للطبيعة والامتداد يؤديان إلى الاسبينوزية، انظر «مراسلة ملبرانش مع ج. ج. دورتو دي ميران J. J. Dortous de Mairan الذي جمعها مع مقدمة حافلة بالمعلومات القيمة ج. مورو J. Moreau. وكان ميران في دهشة بالغة من أوجه الشبه بين المذهبين.

[←113]

«لأن الإله ملزم بأن يفعل على نحو بسيط متجانس، كان عليه أن يجعل القوانين العامة وأبسط القوانين ممكنة.. وفعالية هذه القرارات (الأبدية، الإلهية) لا تخرج إلى حيز الفعل إلا بظروف تلك العلل التي يقال عنها إنها «طبيعية»، والتي اعتقد أنها ينبغي أن تُسمَّى «افتراضية» «occasional» محاورات حول الميتافيزيقا والدين، II, VIII, vii, VII ترجمة م. جنسبرج M. Ginsberg. 191، 204. ويدلل الأسقف فينيلون خصم ملبرانش، على أن المعادلة بين الكمال الإلهي والبساطة الرياضية تؤدي إلى فعل ضرورة للخلق، على الرغم من اشتراط ملبرانش لتدخل حر من جانب الإرادة الإلهية، راجع هـ. ليكلير H. Leclère «فينيلون، ناقد ملبرانش» المجلة التوماوية، 53 (1953)، 347 - 66.

[←114]

«محاورات حول الميتافيزيقا والدين» v, II (جنسبرج 90) وفي نفس المرجع، i, II (جنسبرج 87)، تستخدم الحجة الأوغسطينية التي تستخلص من الحاجة إلى الحقائق الأبدية أن يكون لها أساس ثابت وضروري في العقل الإلهي. ويؤكد هـ. جوييه H. Gouhier في كتابه: «فلسفة ملبرانش وتجربته الدينية»، 312 - 52 - على الحاجة إلى ربط نظرية بصيرة الإله بسياق ديني تأملي، كما هي الحال عند أوغسطين وآنسلم. ومن أجل تجديد حديث لفكرة ملبرانش عن اللامتناهي بوصفها إدراكًا مبدئيًا للكائن اللامتناهي، انظر لوي لافل Louis Lavelle في كتابه «الحضور الكلي» La Présence Totale.

[←115]

«عن البحث عن الحقيقة» 7 - 5 ،ii, III، (لويس، 59 - 246 ،I)، «محاورات حول الميتافيزيقا والدين»، I1 (في ارتباطها بالرؤية في الإله) III-VI (في ارتباطها بالإحساس والمعرفة العملية) (جنسبرج. 86 - 176). راجع م. جيرو M. Guéroult «ملبرانش» المجلد الأول: «الرؤية في الله»، ور. و. تشرش R. W. Church:
«دراسة في فلسفة ملبرانش»، 116 - 42، عن رؤية الأشياء الإلهية عند ملبرانش «Le théocentrisme de Malebranche «محفوظات الفلسفة»، 6، (1928)، 281 - 303، أن هذه المركزية تعاني عند ملبرانش من العناصر الافتراضية والرياضية.

[←116]

في «المحاورات حول الميتافيزيقا والدين» vii, III (جنسبرج، 102 - 103) عرض موجز. ويشكو أحد نقاد ملبرانش المبكرين هو الأب سيمون فوشيه Abbé Simon Foucher في كتابه «نقد البحث عن الحقيقة» 34، 116 - 23، من أن ملبرانش يتحدث بوصفه لاهوتيًّا لا بوصفه فيلسوفًا، وأن نظرية الرؤية في الله إما أن تكون معطى من معطيات الإيمان، أو نتيجة بعيدة للاستدلال العلمي، ولكنها ليست على أي حال مبدأً أولًا في الفلسفة. وهكذا استبق فوشيه اعتراض لوك القائل بأن ملبرانش لم يثبت التجانس بين إدراكاتنا الحسية وبين الأفكار الإلهية، مع أن المشكلة الإبستمولوجية تتركز برمتها في السؤال عن كيفية وصول جهات الإدراك الحسي إلى روحنا، هناك حيث توجد فحسب المعرفة الإنسانية. ويصف ر. بوبكين R. Popkin في مقالته «الأب فوشيه ومشكلة الصفات الأولية» (في مجلة جمعية دراسة القرن السابع عشر) عدد 33 (1957، 633 - 47) معالجة فوشيه النفسية لمشكلة اليقين، تلك المعالجة القائمة على نزعة شكية مخففة من النوع الأكاديمي أو الاحتمالي.

[←117]

كانت مراجع القارة الأوروبية في الفلسفة الطبيعية هي التي تسيطر على التعليم في الجامعات الإنجليزية، وقد وصف مضمون هذه المراجع ل. ثورندايك L.

Thorndike في كتابه: «تاريخ السحر والعلم التجريبي» المجلد السابع: القرن السابع عشر- 372 - 425. ويعطينا و. ت. كوستيللو W. T. Costello وصفا لمقررات كمبردج في كتابه «المقرر المدرسي في كمبردج ونظرية الله (79 - 102). أما آراء أكسفورد عن الإحساس والذهن والجوهر، كما يراها لوك - فقد حللها و. هـ. كيني W.

H. Kenney في رسالته غير المنشورة للدكتوراه تحت عنوان «جون لوك وتدريب أكسفورد في المنطق والميتافيزيقا» (جامعة سانت لويس، 1959).

[←118]

«عن إتقان وتقدم المعرفة، الإلهية والإنسانية»، II. والإشارات جميعًا إلى «مؤلفات فرنسيس بيكون الفلسفية» تحت إشراف ج. م. روبرتسون J. M Robertson انظر ص 89 - 101 عن تقسيم العلوم. وأُعيدت كتابة أحرف الهجاء الحديثة في هذه الطبعة. ويعطي ف. هـ. أندرسون F. H. Anderson في كتابه «فلسفة فرنسيس بيكون» 148 - 59، ملخصًا جيدًا لنظرية بيكون في العلوم المتعلقة بالله والطبيعة.

[←119]

عن إتقان وتقدم المعرفة، الإلهية والإنسانية، II (روبرتسون، 93 - 94).

[←120] الترجمة الإنجليزية لكتاب De Augmentis Scientiarum iv, III (روبرتسون، 459).

[←121]

«القسم، أو الصور الكلية، تصل، على نحو ما، إلى الله: والانتقال من الميتافيزيقا إلى اللاهوت الطبيعي سريع وقصير» الترجمة الإنجليزية لكتاب De Sapientia Veterum (روبرتسون، 829 الحروف بين الشولتين مضافة).

[←122]

الترجمة الإنجليزية لكتاب De Principiis atque Originibus (روبرتسون، 647 - 48، 664)، والترجمة الإنجليزية لكتاب De Sapientia Veterum (روبرتسون، 840) ترجمة معدلة.

[←123]
الترجمة الإنجليزية لكتاب De Principiis atque Originibus (روبرتسون، 647 - 48، 664)، والترجمة الإنجليزية لكتاب De Sapientia Veterum (روبرتسون، 840) ترجمة معدلة.

[←124]

المقالات xvi، «عن الإلحاد» (روبرتسون، 754).

[←125]

عن نظرية هوبس عن الإله، راجع، مبادئ القانون 4 - 2 ،XI، تحرير ف. تونيز 42 - 41 ،F, Tönnies، اللوياثان Leviathan I, xi-xii تحرير م. أوكشوت M.

72 - 68 ،Oakeshott، إجابة على كتاب نشره الدكتور برامهول Dr. Bramhall في «المؤلفات الإنجليزية لتوماس هوبس» تحرير و. مولزورث IV, W.

384 ،349 ،306 ،Molesworth. انظر أيضًا تبادل الآراء بين ديكارت وهوبس: ردود على الاعتراضات III (ترجمة هلدين - روس لمؤلفات ديكارت الفلسفية، 74 - 66 ،II). ويصف ريتشارد بيترز Richard Peters في كتابه: «هوبس»، 240 - 65 يصف موقف هوبس من الله والدين.

[←126]
مستهل اليوميات الخاصة بيوم 8 فبراير سنة 1677، في «مسودة مبكرة لمقالة لوك». تحرير ر. أ. هارون R. T. Aaron وج. جيب J. Gibb، 84 - 89 انظر أيضًا مسودة مبكرة، 38 (هارون - جيب، 59 - 60)، عن احتمال وجود الإله. وهذه المسودة أ، وكذلك المسودة ب (ملاحظة رقم 15) كُتبتا في 1671، على حين لم تنشر المقالة النهائية إلا في سنة 1690.

[←127]

«كل ما قاله (ملبرانش) لا يخرج عن هذا، وهو أنني أملك الأفكار التي يطيب للإله أن أملكنا، ولكن بطرق لا أعرفها... وحضور هذه الأفكار أو اتحادها (بالعقل الإنساني) لا يكفي لكي يجعلها مرئيةً، بل ينبغي للإله أن «يظهرها» ويعرضها، وماذا يفعل الإله أكثر من أن يجعلها حاضرة للعاقل حين يظهرها؟ (فحص لرأي ب. ملبرانش عن رؤية الأشياء جميعًا في الله)، 25، 30، في مؤلفات لوك الفلسفية. تحرير ج. أ. سانت جون J. A. St. John 428، 433 - 34، الحروف بين الأقواس مضافة. وعن اعترض مماثل ضد الإهابة المعرفية بشعور مطلق عند المثاليين الهيجليين، انظر ب. ب. باون B. P. Bowne «نظرية الفكر والمعرفة»، 54.

[←128]
«فحص لرأي ب. ملبرانش»، 23 (سانت جون، 427 ،II، انظر أيضًا: 445 - 464، ضد شمول الألوهية).

[←129]

«مقالة عن الفهم الإنساني» 18 - 8 ،iii, I تحرير أ. هـ. فريزر 107 - 95 ،A. C. Fraser.

[←130]

نفس المرجع 36 - 23 ،xxiii, xvii، 4 - 2 ،XV,II (فريزر. 21 - 418 ،93 - 276 ،61 - 258 ،I)، والخلفية موجودة في مسودة مبكرة مقالة لوك، 45، (هارون - جيب 71 - 73).

[←131]
مقالة عن الفهم والمعرفة والرأي والموافقة، 94، تحرير ب. راند 208 - 207 B. Rand. وهذه هي المسودة ب (1671 أيضًا) للمقالة النهائية.

[←132]
يوميات، 29 يوليو، 1676 في «مسودة مبكرة لمقالة لوك» (هارون - جيب، 81 - 82) عن قراءة لوك ل«خواطر» بسكال خلال سنة 1670، راجع جبرييل بونو Gabriel Bonno «العلاقات العقلية بين لوك وفرنسا»، 59 - 62. وهذا البيتان من قصيدة إلكسندر بوب Alexander Pope «مقالة عن الإنسان»، IV، 16 - 315، تحرير ماينارد ماك Maynard Mack 158، انظر مقدمة ماك xivi-xxiii عن علاقة بوب بالعدل الإلهي، والأخلاق، والنزعة الشكية.

[←133]

«مقالات عن قانون الطبيعة»، Iv، تحرير ف. فون ليدن 55 - W. von Leyden 150، كتبت المخطوطات من 1660 - 1664. انظر أيضًا «مقالة عن الفهم الإنساني» x, IV (فريزر، 324 - 306 ،II). وكتمهيد لموقفه النهائي في المقالة، ترجم لوك الدليل المتضمن في كتاب بيير نيقول Pierre Nicole «مقالة عن الأخلاق» (مجلد 1-2، 1671) ونقل الحجج المؤيدة والمعارضة في كتاب رالف كدورث Ralph Cudworth «النسق العقلي الحقيقي للكون» (1678). (ورجع هيوم أيضًا إلى كدورث ولكنه تأثر خاصة بالحجج الإلحادية، انظر الملحوظة رقم 30 فيما يلي). وعن الخلفية التاريخية انظر ف. فون ليدن «لوك ونيكول: أدلتهما على وجود الله وموقفهما من ديكارت» مجلة صوفيا، 16 (1948)، 41 - 55. وتدعم برهان لوك تدعيمًا لا حد له بالنسبة للقارئ في القرن الثامن عشر بعد ظهور توكيد إسحق نيوتن الشهير لمذهب التأليه في حاشية عامة أُلحقت بالطبعة الثانية (1713) لكتابه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية».

[←134]

«مقالة عن الفهم الإنساني» x, IV، 102 (فريزر، II 315). لم يؤخذ الافتراض الخاص بإله متناه مأخذ الجد حتى دافع عنه هيوم.

[←135]

نفس المرجع، iii, IV، 6 (فريزر، 98 - 192 ،I)، انظر أيضًا الأقسام المتعلقة بهذا الموضوع من النزاع مع أسقف ورسسر (ستيلينجفليت)، في «مؤلفات لوك الفلسفية» (سانت جون، 411 - 386 ،77 - 357 II).
وارتباط نظرية المعرفة عند لوك بالخلاف حول نزعة التأليه الإنجليزية- يفحصه ج. و. يولتون J. W. Yolton في كتابه «جون لوك وطريق الأفكار» انظر صفحات 148- 166 في مناقشة المادة المفكرة.

[←136]

«مقالات عن قانون الطبيعة»، IV (فون ليدن، 157)، راجع: «البحث الثاني في الحكومة المدنية» 135 ،VI، في «بحثان عن الحكومة» تحرير ت. أ. كوك T. I.

190 ،Cook، وراجع ج. و. لينز J. W. Lenz «مقالات لوك عن قانون الطبيعة»، مجلة الفلسفة والبحث الفينومينولوجي (الظاهري) 17 (1956 - 57)، 105- 113.

[←137]

«بحث في مبادئ المعرفة الإنسانية»، 156 ،ا، في «مؤلفات جورج باركلي» تحرير أ. أ. لوس A. A. Luce وت. أ. جيسوب T. E. Jessop، 113 .II. والإشارات جميعًا لهذه الطبعة «للمؤلفات».

[←138]

نفس المرجع، 91 ،I (المؤلفات، 81 ،II)، ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس، III (المؤلفات، -، 235).

[←139]

«بحث في مبادئ المعرفة الإنسانية»، 142 ،I (المؤلفات، 106 II) «عن الخلود»، انظر نفس المرجع، ،I 141 (المؤلفات، 106- 105 II).

[←140]

راجع الدراسة النقدية المتشددة، وإن تكن تتميز بالدقة التي قام بها آ. هيدنيوس I. Hedenius: «النزعة الحسية واللاهوت في فلسفة باركلي»، وم. جيرو M. Guéroult «باركلي: أربع دراسات عن الإدراك الحسي وعن الله». ويعتقد جيرو أن اللغة الإلهية للطبيعة في باركلي تنشأ عن تطوره المطرد من لوك نحو ملبرانش. بيد أن رأيه الألوهي موجود منذ البداية، ولا يتطلب تخليًا عن نظريته في الإدراك الحسي والعلية تأييدًا لملبرانش.

[←141]

ل. بول L. Paul: «الفلاسفة الإنجليز»، 126. وعن معالجة باركلي التأليهية لمشكلات الوجود المتقطع، والواقع ضد الوهم، ارجع إلى «بحث عن مبادئ المعرفة الإنسانية» 147 - 146، 48، 45، 36-28، 6، I (المؤلفات، 108 - 107، 61، 59، 56 - 53، 43، II) فالأشياء إما أن تدرك فعلًا، أو على الأقل تكون قابلة للإدراك من جانبنا، وهي تدرك بالضرورة بواسطة الله. ولم يوضح باركلي توضيحًا تامًّا معنى الإدراك الحسي و«الرؤية» عند تطبيقها على عقل الإله غير المتلقي.

[←142]

«تعليقات فلسفية» 794 (المؤلفات: 95). وعن الاختلاف بين الله بوصفه مسببًا للأفكار وبوصفه متحدثًا إلينا من خلالها، انظر د. جراي D. Grey «باركلي في كلامه عن الذوات الأخرى» المجلة الفلسفية الفصلية، 4 (1954)، 28 - 44. وتلخص نظرية القوانين العلمية في «بحث عن مبادئ المعرفة الإنسانية»، - 101 ،I 109 (المؤلفات، 89 - 85 ،II)، وازداد توسعًا فيها في بحث «عن الحركة» (الترجمة الإنجليزية De Motu (الحركة)، المؤلفات، 52 - 31 IV). وفي «التعليقات الفلسفية» عديد من الاستشهادات المباشرة باسبينوزا الذي كان باركلي يعرفه خيرًا مما يعرفه التجريبيون البريطانيون الآخرون، والذي كان حريصًا على تجنب حتميته الشاملة الألوهية ونزعته اللاشخصية باتخاذه موقفًا استقرائيًّا لا حدسيًّا من الله. والقصيدة الواردة في الفقرة الثالثة هي «الصقيع في منتصف الليل» في «قصائد صمويل تايلور كولرديدج»، التي جمعها أ. هـ. كولريدج E. H. Coleridge، 242. وعن الشهادة الإنجليزية الشعرية للإله، انظر هـ. ن. فيرتشايلد H. N. Fairchild «اتجاهات دينية في الشعر الإنجليزي من 1700 إلى 1880.

[←143]
التابع الرئس لباركلي في الوقت الحاضر أ. أ. لوس A. A. Luce يلاحظ «أن الطابع الإلهي المعطى للأشياء الحسية هو معيار مطلق، لأغراض عملية». «لا مادية باركلي»، III، غير أن هذا المعيار في النظرية التأملية الصارمة يكون غير متكافئ؛ ذلك أنه يكمن وراء «المبدأ الجديد» ونتيجته الرئسة في آن واحد.

[←144]

«تعليقات فلسفية»، 508 (المؤلفات، 63 ،I). ويوافق باركلي -في إثباته لطبيعة الإله الشخصية- على أن «كل فكرة لديَّ عن الله، أحصل عليها بتأمل روحي، بإعلاء قواها» وإزالة نقائصها. فأنا أملك إذَنْ في نفسي نوعًا من الصورة الموجبة الفكرة عن الإله، وان لم تكن فكرةً غير نشطة. «ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس»، III (المؤلفات، 232 - 231 ،II). ويشير باركلي إلى المماثلة، غير أن إعلاءه للصفات الروحية (مثل تكبير لوك لأفكار الكم) يعد مسألة درجة. والخطر في حالة لوك هو مطابقته للاتناهي الإلهي بكم مضخم، على حين أن عثرة باركلي هي تصويره للإله على أنه ذات إنسانية مضخمة. ومع أن كلًّا من هذين المفكرين لن يقبل هذه النتيجة حرفيًّا، فإن افتراض إله متناه لا يبدو محالًا في نظر وريثهما الفلسفي، ديفيد هيوم. ويمكن أن تجد تقويمًا توماويًّا للاهوت باركلي الطبيعي في كتاب أ. أ. سيلم E. A. Sillem: «جورج باركلي، وأدلة وجود الله» 184 - 224.

[←145]

«الطاعة السلبية»، 6، 7 (المؤلفات، 21 ،20 IV).

[←146]

أ. ك. موسنر A. C. Mossner، «مفكرة هيوم المبكرة» 1729 - 1740. النص الكامل، مجلة تاريخ الأفكار، 9 (1948)، 492 - 518، انظر أيضًا قسم 2، المواد 14، 16، 31، 35؛ 37. وكذلك انظر لنفس المؤلف: «حياة ديفيد هيوم»، 78 - 80، عن مطالعات هيوم المبكرة في النزعة المؤلهة والإلحاد (انظر ملاحظة 17 السابقة، عن كدورث). وكذلك أثر كتاب فينيلون تأثيرًا قويًّا على باركلي فيما يختص برأيه عن الإله بوصفه حضورًا شخصيًّا يُدرك مباشرةً، كما أشار إلى ذلك ج. وايلد G. Wild في كتابه «جورج باركلي» 217 - 218.

[←147]

«بحث في الفهم الإنساني»، II، تحرير ل. أ. سلبي بيج L. A. Selby-Bigge.

[←148]

نفس المرجع i, XII (سلبي - بيج، 153).

[←149]
رسالة عن الطبيعة البشرية، iv, I 5، و«التذييل»، تحرير ل. أ. سلبي - بيج، 248 - 49، 633، ملاحظة 1.

[←150]

عن هذه المذاهب، انظر نفس المرجع 8 - 1 ،I, iii (سلبي - بيج، 69 -106)، «بحث في الفهم الإنساني» IV - VII (سلبي بيج، 25 - 79). وتطبيق أدلة وجود الله يتم في «محاورات عن الدين الطبيعي»، تحرير ن. ك. سميث 190 - 189 ،N. K. Smith. وكان الهدف المباشر لهجوم هيوم هو مجموعة الأدلة التي عرضت في المحاضرات البويلية التي ألقاها صمويل كلارك، والتفسير الألوهي لمذهب نيوتن الذي قام به كولين ماكلورين Colin Maclaurin (انظر، فيما بعد الفصل الخامس، ملاحظات 37، 31). ويتناول الخلفية التاريخية «لمحاورات» هيوم، أ. لروا A. Leroy في كتابه «النقد والدين عند ديفيد هيوم» 113 - 115، 248 - 265، ومقالة ر. هرلبوت R. Hurlbutt: «ديفيد هيوم ومذهب التأليه العلمي»، في مجلة تاريخ الأفكار، 17 (1956). 486 - 497.

[←151]

«محاورات عن الدين الطبيعي»، IX، (سميث، 189).

[←152]
«ملخص لرسالة عن الطبيعة البشرية»، تحرير ج. م. كينز J. M. Keynes وب. سرافا P. Sraffa، 24.

[←153]

«محاورات عن الدين الطبيعي» XII (سميث، 214 - 228).

[←154]

نفس المرجع (سميث، 227).

[←155]
رسالة إلى وليم ميور William Mure، 30 يونيو سنة 1743. في «رسائل جديدة لديفيد هيوم» جمعها ر. كليبانسكي R. Klibansky وأ. ك. موسنر، 13.

[←156]

«مقالات عن القوى الذهنية للإنسان»، vii, v في «مؤلفات توماس ريد»، تحرير دوجالد ستيوارت II, 358 ،Dugald Stewart. وفي تقدير ريد أن الاستثناء الوحيد لتأثير ديكارت الجارف هو كلود بوفييه Claude Buffier (1661 - 1737) الذي كان له شرف أن يكون أول من أعطى للعالم -بعد أرسطو- على حسب علمي، بحثًا مضبوطًا عن المبادئ الأولى» نفس المرجع. (المؤلفات، 359 - 358 ،II). وفي «بحثه عن الحقائق الأولى ومصدر أحكامنا»، وصل بوفييه إلى نوع من إيمانية الحس المشترك، ضامنًا لكل استدلالاتنا في حدود المبادئ التي نعتنقها من خلال الحس المشترك أو استعداد طبيعتنا الخاصة. وقد رفض البراهين الديكارتية على وجود الله على أساس أن كل برهان عبارة عن استنباط هندسي مثالي عن الماهيات في عقولنا. وهذا تركه مع الإيمان، مع حجة محتملة مستمدة من التصميم كطريقين لوجود الإله، وهو موقف لا يبتعد كثيرًا عن موقف المدرسة الإسكتلندية.

[←157]

مقالات عن القوى النشطة للعقل الإنساني IV ,iii, (المؤلفات. 187 ،III).

[←158]

«الخطوط الإجمالية للفلسفة الأخلاقية، I, ii, II، مقالة 1 و2 و«فلسفة القوى النشطة والأخلاقية للإنسان»، III و1 - 3، في «المؤلفات المجموعة لدوجالد ستيوارت»، تحرير سير وليم هاملتون «Sir William Hamilton»، 44 - 68 و160 - 4، VII.

[←159]

«فلسفة عصر التنوير»، ترجمة ف. كولن F. Koelln وج بتجروف J. Pettergrove، 36، يطبق أ. كاسيرر على الفكر الديني في هذا العصر ملاحظة جيته القائلة بأن الموضوع الرئيس للتاريخ هو الصراع بين الاعتقاد والإنكار. وإن كان كاسيرر يضيف أن عصر التنوير يجرب مع صور دنيوية جديدة من الاعتقاد. ومن الأمثلة الأولى على هذا الصراع ما يتمركز حول المحرر الجزويتي ج. ف. برتييه G. F. Berthier الذي يفحص علاقاته المعقدة مع «الموسوعيين». ج. باباس G.

Pappas في «دراسات عن فولتير وعصر التنوير» مجلد 3: يوميات برتييه عن تريفو والفلاسفة».

[←160]

«المعجم التاريخي والنقدي»، توضيح 3، «الطبعة الثالثة» 3004، IV - ويصف لودفيج فويرباخ Ludwig Fauerbach في دراسته «بيير بيل» (مؤلفاته الكاملة 59 - 1958، VI)، يصف بيل بأنه «زاهد عقلي، ومعذب روحي لنفسه (حرفيًا ضارب نفسه بالسوط)... وفي تناقض مع نفسه»، لقبوله للإيمان الشخصي والعقل النقدي معًا. ويستعرض المشكلة برمتها و. هـ. باربر W. H. Barber في كتابه «بييربيل: الإيمان والعقل» في كتاب «العقل الفرنسي» تحرير و. مور W. Moore و.ر.
سوثرلاند R. Sutherland وإ. ستاركي E. Starkie، 108 - 25، انظر أيضًا ر. هـ. بوبكين «أسلاف ديفيد هيوم من الشكاك»، «الفلسفة والبحث الفينومينولوجي»، 16 - (1955 - 56)، 61 - 71.

[←161]

«موضوعات فلسفية». Synopsis Metabhysical XII, Ix (مؤلفات متنوعة، 19 - 516، 44 - 138 IV).
والإشارات المتناثرة إلى وجود الله في «المعجم» يحللها ج. دلفولفيه J. Delvollé في كتابه «الدين النقدي والفلسفة الوضعية عند بيربيل»، 268 - 71. أما أكثر نقد وُجِّه إلى آراء بيل عن وجود الله - من حيث الاستفاضة في القرن الثامن عشر، فقد قام به ج. ب.. دي كروساز J. P. Crousaz: «فحص للبيرونية القديمة والحديثة»، 414 - 51. وقد استمد هيوم كثيرًا من معلوماته عن مذهب الشك من هذه المجموعة، ولم يتأثر تأثرًا كبيرًا بدفاع كروساز عن القبول الذي يكاد يكون إجماعيًّا بفكرة الله، وعن فائدتها السياسية، وأساسها العلي.

[←162]

«ملحق للتعليق الفلسفي»، (مؤلفات متنوعة. II، 527). ويضيف بيل أن هذا الميل من العقل -في التطبيق- ليس كمالًا عظيمًا بقدر ما ضعف، ما دام يربطنا بحقائق جزئية عن طريق الظاهر فحسب.

[←163]

«تعليق فلسفي» II, (مؤلفات متنوعة، 296 ،II). عن الأنماط المتباينة من الحقائق والمبادئ الأولى، انظر نفس المرجع I , i (مؤلفات متنوعة، 70 -367 ،II)، ملحق للتعليق الفلسفي، XXV (مؤلفات متنوعة، II 546)، «المنطق»، X, VI (مؤلفات متنوعة، 256 ،239 ،IV).

[←164]

«المعجم التاريخي والنقدي»، توضيح 2 و3 «الطبعة الثالثة»، 3005، 2992، IV). وعن مشكلة الشر، انظر «مختارات من معجم بيل»، تحرير إ. بيللر E.

Beller وم. لي الصغير M. Leer, Jr. مادة «المانويون» 157 - 82، واستنتج بيل استعراضه للحول العقلية المختلفة- أن العقل «لا يمكن أن يكتشف للإنسان إلا جهله وضعفه، وضرورة وحي آخر، وهو الكتاب المقدس». (بيللر ولي، 177) وعن مذهب بيل في الإشارات المتقاطعة، ارجع إلى هـ. روبنسون H. Robinson «بيل الشكاك»، وبخاصة 200 - 19، عن نزعة الشك والشر، والإلحاد. ويتعقب هانز لينداو Hans Lindau في كتابه «العدل الإلهي في القرن الثامن عشر» تطور هذه الفكرة في القرن الثامن عشر من بيل وليبنتس، إلى كانط وجيته.

[←165]

«أفكار الدين الطبيعي، أفكار الفضيلة، انطباعات العقل، أو في كلمة واحدة نور الوعي- يمكن أن تبقي في عقل الإنسان حتى بعد أن تنطفئ فيه أفكار وجود الله. والاعتقاد الراسخ في حياة مقبلة». «مختارات من معجم بيل» مادة Kruzen (بيلر ولي، 155). وعن أخلاقية بيل الدنيوية راجع، ب. هازارد P. Hazard «العقل الأوروبي». ترجمة ج. ماي 86 - 284 ،J. May.

[←166]

«تعليق فلسفي»، I (مؤلفات متنوعة. 386 ،II).

[←167]

انظر كتاب م. فونت M. Wundt «الميتافيزيقا المدرسية الألمانية في عصر التنوير»، 122 - 99.

[←168]

Discursus Praeliminaris de Philosophia in Genere, II, II, 29 وهذه المقالة موضوعة في بداية المجلد الأول من سلسلة فولف اللاتينية:

Philosophia Rationalis sive Logica (والطبعة المستخدمة للمجموعة كلها هي طبعة فيرونا، موروني. 1779)، 7.

[←169]

موضوع «الزواج المقدس» يسود الفصلين الأولين من كتاب: Discursus Praeliminaris de Philosophia in Genere في Philopsophia Rationalis sive (طبعة فيرونا، 1 - 15).

[←170]

«الفلسفة الأولى أو الأنطولوجيا». ii, I و3 168 II (طبعة فيرونا، 60 -61) ويقوم أنطولوجيا فولف ولاهوته الطبيعي من وجهة النظر التوماوية أ. جيلسون في كتابه «الوجود وبعض الفلاسفة»، 113 - 19، وبتفصيل أكبر في «الوجود والماهية» 163 - 83.

[←171]

Theologia Naturalis methodo scientifica pertractata, Pars priot... et Pars posterior
المقدمات والتمهيدات تشرح تصور فولف للاهوت الطبيعي، انظر.. Discursus المشار إليه آنفًا. III
(«الفلسفية العقلية أو المنطق»، طبعة فيرونا، 15، 28). عن مكان اللاهوت الطبيعي بين أقسام الفلسفة.
وقد درس م. كامبو M. Campo تصور فولف للإله في كتابه Il Cristiano Wolff e il rationalismo
.precritico، 573 - 663

[←172]

«اللاهوت الطبيعي» I , i ,II, (طبعة فيرونا 13 ،I).

[←173]

بعد أن قدم فولف تعريفه للعلة الكافية («الفلسفة الأولى أو الأنطولوجيا.. I , II, vi (طبعة فيرونا، 22»)، يعد فولف بأن هذا المصطلح سيزداد وضوحًا في مناقشته العامة للكينونة والوجود، وفي دراساته الكونية والنفسية الخاصة للأفعال العرضية. بيد أنه في مناقشته الأنطولوجية للوجود على أساس الإمكانية والفعلية (نفس المرجع، 74 - II 170 ،ii, I 3)، [طبعة فيرونا 73- 75] يعتمد على أفكار لافلسفية مشتركة للعلاقة بين الفعل الوجودي والإمكان. وما زالت معالجاته الكونية والنفسية للأفعال العرضية تنتظر تأسيسًا فلسفيًا في البرهان اللاهوتي على العلة الكافية لتفسير الفعلية الوجودية للكون.

[←174]

«اللاهوت الطبيعي» 34 II ،1 ،I (طبعة فيرونا، 16 ،I).

[←175]

نفس المرجع، 72 II ،1 ،I (طبعة فيرونا، 28).

[←176]

انظر نفس المرجع، 13 - 12 ،6 ،5 II 1 ،II,، i, (طبعة فيرونا، 6 - 5 ،3 - 2 ،II).

[←177]

«اللاهوت الطبيعي»، ii ،1 i, II (طبعة فيرونا 8 ،II). ويذهب فولف -دون تناقض- إلى أن الملحد لا يستطيع أن يقبل أن تكون فكرة الله ممكنة، ولكنه لا بد أن ينظر إليها على أنها متناقضة (اللاهوت الطبيعي، ،1 ii, II 14 - 413 II (طبعة فيرونا، 180 ،II).

[←178]

نفس المرجع، 27 II ،1 II ,i (طبعة فيرونا، 9 II).

[←179]

نفس المرجع، 349 II ،4 iv, I (طبعة فيرونا، 153 II). ويلاحظ فولف أن الفلاسفة قد أهملوا فكرة الإرادة الإلهية (اللاهوت الطبيعي). 395 ،3 ،I (طبعة فيرونا، 177 ،I).

[←180]

نفس المرجع، 430 II (طبعة فيرونا، 196 ،I).

[←181]

اللاهوت الطبيعي، 390 II ،3 ،I (طبعة فيرونا، 1752 ،I).

[←182]

التصدير (غير المرقم)، للاهوت الطبيعي، II يعرض هذه الدعوى.

[←183]

انظر ج. جار J. Gurr «مبدأ العلة الكافية في بعض المذاهب الإسكلائية»، 175 - 1900، (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة سانت لويس، 1955). وعن الملاحظات الثاقبة التي أبداها ماريشال Maréchal انظر أ. هاين A. Hayen في مقالته مفسر توماي للكانتية ب. جوزيف ماريشال (1878 - 1945)، المجلة الدولية للفلسفة، 8 (1954)، 449 - 69.

[←184]

راجع ن. ل. توري N. L. Torrey «فولتير والمؤلهون الإنجليز» ووصف حركة التأليه الإنجليزية ج. آور J. Orr في كتابه «نزعة التأليه الإنجليزية: جذورها وثمارها». والفصل السادس (179 - 220) يناقش تأثيرها في عصر التنوير الفرنسي والألماني والأمريكي. وينظر ب. هازارد P. Hazard إلى كل من فوتير ولسنج بوصفهما نموذجين على التوالي لحركة التأليه الفرنسية والألمانية في كتاب: «الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر» ترجمة ج. ماي J. May، 34 - 42.

[←185]

النص الأول مأخوذ من التعليق العام على الطبعة الثانية (1713) من كتاب نيوتن «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية»، والنص الثاني من رسالته إلى رتشارد بنتلي Richard Bentley بتاريخ 10 ديسمبر سنة 1692، وهذه الفقرات يمكن الرجوع إليها بسهولة في «فلسفة نيوتن عن الطبيعة» تحرير هـ. س. ثاير H. S. Thayer، 42، 48 - 49. وآراء نيوتن عن الله معروضة في «ثاير»، 41 - 67، وهناك مجموعة أخرى للمصادر هي: «بحوث إسحق نيوتن ورسائله عن الفلسفة الطبيعية وما يتصل بها من وثائق»، تحرير آ. ب. كوهن I. B. Cohen، 271 - 394) وتتضمن مواعظ بنتلي ضد الإلحاد وتحليل ب. ميللر P. Miller لعقل نيوتن المتحفظ عن علة الجاذبية). وقام أ. كواريه A. Koyré في كتابه «من العالم المغلق إلى الكون اللامتناهي، 159 - 276، بتحليل أفكار نيوتن عن الله ومقارنتها بآراء أخرى ذاعت في القرن السابع عشر. وعن تفسير ذائع للمؤله النيوتوني الإنجليزي كولين ماكلورين Colin Mclaurin انظر: «تفسير كشوف سر إسحق نيوتن الفلسفية»، 377- 92، مع وضع خطوط تحت التضمينات المؤيدة لمذهب التأليه، وكانت الرسالتان اللتان جمع فيهما وليم درهام المصادر العلمية والفلكلورية للبينة الفيزيائية المؤيدة للتصور الأرثوذكسي للإله، قد لقيتا رواجًا كبيرًا في أثناء إقامة فولتير في إنجلترا، وهاتان الرسالتان تحت عنوان: «اللاهوت الفيزيائي: أو برهان على وجود الله وصفاته من أعمال خلقه» (1713) والتكملة التي ظهرت سنة 1715 تحت عنوان: «اللاهوت- الفلكي: أو برهان على وجود الله وصفاته من تأمل الأفلاك». وكان درهام -شأنه في ذلك شأن فولتير- يوافق على المذهب النيوتوني بوصفه على درجة كبيرة من الاحتمال، ويرى أن الاستدلال على الله من هذا المذهب أمر محتوم للعقل غير المتحيز، ومن ثم، كان ينظر إلى الملاحدة بصوفهم شواذًا أو ذوي عقول متحيزة. «ذلك لأن ثمة برهانًا جليًا على الله في حركات الأفلاك والأرض، وإذا كان الناس «لا يرون» هذه الحركات، فهذه علامة على الغباء الشديد، أما إذا كانوا «لن» يروها ويقتنعوا بها، فهذه علامة صريحة على تحيزهم وانحرافهم». (اللاهوت. الفلكي، 70) وقد تُرجم كتابا درهام إلى الفرنسية في 1726 و1729. وعن الاستخدام الألوهي لنيوتن بواسطة درهام وبنتلي وكلارك وغيرهم من النيوتونيين البريطانيين راجع هـ. متزجر H. Metzger: «الجاذبية الكلية والدين الطبيعي عند بعض الشراح الإنجليز لنيوتن».

[←186]

جوزيف أديسون Joseph Addison «أنشودة عن الأفق الفسيح»، في اسبكتاتور، عدد 465، 23 أغسطس سنة 1712 (طبعة أ. تشالمرز، 295 ،V-A. Chaimers).

[←187]

«مبادئ فلسفة نيوتن» i., I (القسم الأول هو: ميتافيزيقا نيوتن)، أُعيد طبعه كتذييل لمقالة فولتير في الميتافيزيقا، تحرير هـ. ت. باترسون 71 ،H. T. Patterson، وخلال مرحلته الإنجليزية، كتب فولتير في مذكرات كمبردج: «لا يمكن إثبات الله أو إنكاره بمجرد قوة عقلنا» (مذكرات فولتير «تحرير ت. بسترمان I, T.

67 ،Besterman، انظر أيضًا 74 ،I. بيد أن مزيدًا من الدراسة لنيوتن أقنعه بأن الجاذبية شيء حقيقي، ما دام المرء يبرهن على آثارها ويحسب نسبها، وعلة هذه العلة في حضن الإله». «رسائل فلسفية، تحرير ر. ناف 89 ،R. Naves. وهذه المرحلة المبكرة من النزعة النيوتونية الفرنسية أوجزها ب. برونيه P. Brunet في «مقدمة لنظريات نيوتن في فرنسا في القرن الثامن عشر». وقد درس ر. ت. مردوخ R. T. Murdoch تدخل فولتير الحاسم سنة 1738، وما ترتب عليه من صراع بينه وبين النيوتونيين الملاحدة (دولباك وديدرو) في رسالته غير المنشورة للدكتوراه: «قانون نيوتن للجاذبية وعصر التنوير الفرنسي» (جامعة كولومبيا، 1950). وعن التقويم الأرسطي للصدام بين الفيزياء الديكارتية والفيزياء النيوتنية، انظر ج. أ. فايشيبل J. A. Weisheipel «الطبيعة والجاذبية»، 87 - 105.

[←188]
يظهر هذا الاستشهاد في «أسئلة حول الموسوعة». وقد طبع هذا العمل كملاحظات تكميلية (من 514 إلى 628) على «المعجم الفلسفي» تحرير ج. بندا J.

Benda ور. ناف R. Naves، انظر: «الغاية، والعلل الغائية»، الملاحظات التكميلية، 542. ولعل أشد أدلة فولتير على وجود الله طموحًا هي ما نجده في الفصل الثاني من «بحث في الميتافيزيقا» (باترسون، 6، 18). وعن دفاعه عن بعض المعرفة الطبيعية بالإله، في مضاد بسكال، انظر «الرسائل الفلسفية، XXV، تذييل (ناف، 275) وقام بتركيب مذهبه في الإله آ. و. إلكسندر I. W. Alexander «فولتير والميتافيزيقا» مجلة الفلسفة، 19 (1944) 190 - 48، ور. لاور R. Lauer «نزعة التأليه البناءة عند فولتير» (رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة سانت لويس 1958).

[←189]

مخطوط المسودة الثالثة من فقرات عن الحرية لفولتير: بحث في الميتافيزيقا، مطبوعة كاملة في «دراسات عن فولتير» بقلم أ. أ. ويد I. O. Wade، 105. ويصل «ويد» إلى هذه النتيجة وهي أن فولتير لا يهتم بمعرفة وجود إلهه وصفاته بقدر اهتمامه بحقيقة وجوده». (ص 112) وكان هدف فولتير الرئيس هو المحاضرات البوبلية، (1704 - 1705) ذات الأثر الكبير والتي ألقاها النيوتوني الإنجليزي البارز صمويل كلارك: «مقالة عن وجود الله وصفاته، والتزامات الدين الطبيعي، وحقيقة ويقين الوحي المسيحي». وفي القضية 5 يري كلارك أنه: «رغم أن الجوهر أو ماهية الوجود الموجود بذاته هو نفسه غير قابل لأن ندركه على الإطلاق، إلا أن كثيرًا من صفات طبيعته الجوهرية قابلة للبرهان الدقيق، وكذلك وجوده» (38) ويشرع في تقديم أدلة شبه رياضية على عدد من الصفات الفيزيائية والأخلاقية (38 - 75، 100 -109) ثم يعطي تفسيرًا عقلانيًّا للوحي. وقد تحدى كل من هيوم وفولتير الطابع البرهاني لهذه الأدلة.

[←190]

الفيلسوف الجاهل، XX («مؤلفات فولتير الكاملة»، طبعة مولان 62 ،XXVI, Moland).

[←191]
رسائل فلسفية، XXV، حاشية (ناف، 290). ويعرض الافتراض المتعلق بوجود حد على القوة الإلهية وحضورها في «الفيلسوف الجاهل»، XXVI (مولان، 61- 60 ،XVIII). ويفترض فولتير أن الوحي الإلهي هو الذي يستطيع وحده استبعاد الافتراض القائل بإله محدود، تفرضه ضرورة أبدية.

[←192]

«المعجم الفلسفي»، مادة: «إله» ملاحظات تكميلية (بندا - ناف، 518). يؤكد فولتير على أن الله نفسه هو صانع- لا دوافعنا الأخلاقية فحسب، بل كذلك فكرتنا الفعالة اجتماعيًّا عن الله. «ألم يكن هو الذي ألهم -باختصار- الناس جميعًا المتحدين في مجتمع فكرة موجود أسمى، وذلك حتى تكون عبادتنا لهذا الموجود هي أقوى روابط المجتمع؟». «أسئلة زاباتا، الترجمة الإنجليزية بقلم ن. ل. توري N. L. Torrey، «فولتير وعصر التنوير: مختارات من فولتير»، 91.

[←193]

«المعجم الفلسفي» مادة «مؤله» (بندا - ناف - 399). ويدلل روسو على أن الله قوي مثلما هو خيِّر، وبالتالي فإن قوته لا محدودة كخيره. وكان كل من فولتير ورسو يعترف بعناية إلهية طبيعية ومحايثة، وإنكار هذه العناية لا يميز مذهب التأليه ككل. وقد كان المؤلهة يعترضون متضامنين على عناية إلهية خاصة فائقة على الطبيعة، وعلى وحي لا يمكن أن يحال إلى العقل.

[←194]

يذكر إ. ك. موسنر E. C. Mossner رد فعل هيوم على هذه الحادثة في كتابه: «حياة ديفيد هيوم»، 483 – 86.

[←195]

«نسق الطبيعة، أو قوانين العالم الفيزيائي والأخلاقي»، ترجمة هـ. د. روبنسون H. D. Robinson (ترقيم متصل)، انظر 27 ،325) 3 ،II). ويصف آ. أ. ويد I. O. Wade التيار التحتي للمادية الملحدة في فرنسا في كتابه: «التنظيم السري، ونشر الأفكار الفلسفية في فرنسا من 1700 إلى 1775». وعن حالة القسيس جان ملييه Jean Meslier الذي ترك وصية إلحادية انتشرت انتشارًا واسعًا انظر أ. ر. مورهاوس A. R. Morehouse، «فولتير وجان ملييه».

[←196]

نسق الطبيعة، 227) 3 ،II)، وتعالج أدلة كلارك على حدة 225 - 202) 2 ،II). وعن إلحاد دولباك اقرأ: و. هـ. ويكور W. H. Wickwar: «البارون دولباك»، 62 -91، وف. و. توبازيو V. W. Topazio «فلسفة دولباك الأخلاقية»، 117 - 132.

[←197]

«نسق الطبيعة»، 2(19 ،ا، معدل). ويقوم دراسات فولباك العلمية ب. نافيل P. Naville. «بول تيري دولباك والفلسفة العلمية في القرن الثامن عشر» وخاصة 181 - 200، 228، 230.

[←198]
مادة كيميائية وهمية كان يعتقد -قبل اكتشاف الأكسجين- أنها مقوم أساسي من مقومات الأجسام الملتهبة. (المورد ص 681).

[←199]

«نسق الطبيعة» 215 - 213 ،44 - 43) 2 ،II ،6 ،I) تعرض نظريات جوليان أوفريه دي لامتري عن المادة المتحركة الحساسة، وعن النزعة الحسية، وعن الإلحاد، في كتاب «الإنسان آلة»، ترجمة ج. بوسي .G Bussey مع مقتطفات من «التاريخ الطبيعي للروح».

[←200]

يتابع أ. فارتانيان A. Vartanian هذا الانتقال، من المؤله إلى الملحد. اتجاه ديدرو الفلسفي في «دراسات ديدرو ا»، تحرير أ. إ. فليوز O. E. Fellows ون. ل.

توري N. L. Torrey، 46 - 63. ويدلل فارتانيان باستفاضة في كتابه «ديدرو وديكارت» على أن النزعة الطبيعية في عصر التنوير هي منهجية علمية، وليست إعلانًا ميتافيزيقيًّا عن الواقع. «إذا فهمت النزعة العلمية فهمًا صحيحًا، رأينا أنها لم تكن معنية بإنكار وجود الإله، وفعل عناية إلهية لا سبيل إلى التعبير عنها، وما شاكل ذلك من التصورات الخاصة بالميتافيزيقا والأخلاق واللاهوت. ولكنها كانت تسعى أساسًا إلى الحيلولة دون استخدام، أو بمعنى أدق - إساءة استخدام مثل تلك الأفكار في بحث الطبيعة. وحين فعلت ذلك، كفلت للبحث العلمي أقصى درجة ممكنة من الاستقلال في تفسير الظواهر الفيزيائية» (314). وثمة بين مؤلهة عصر التنوير، استمرار لسياسة التجريبيين في استبعادهم الإله من العمل العلمي والفلسفة الطبيعية بصورة منهجية، غير أن دولباك، وأحيانًا ديدرو يتجاوز هذا الموقف إلى إنكار ميتافيزيقي لحقيقة الله. وعن رأي ديدرو الإلحادي، انظر م. وارتوفسكي M. Wartofsky «ديدرو وتطور مذهب الواحدية المادية» في «دراسات ديدرو»، تحرير أ. إ. فيلوز O.E. Fellows ون. ل. توري N. L. Torrey، 279 - 329.
ومعالجة ديدرو للإله، والعناية الإلهية والحرية «في الموسوعة» يناقشها ج. إ.
بارك J. E. Barker «تناول ديدور للدين المسيحي في الموسوعة»، 58 -70.

[←201]

اسم يطلق على أشكال من الحيوانات المائية البسيطة كالمرجان ونحوه. (المورد ص 607).

[←202]

ترجمة إنجليزية بقلم ل. ج. كروكر L. G. Crocker «فيلسوف المعارك: سيرة دنيس ديدرو»، 320، وكذلك 63 - 67، 95 - 99، 317 - 347، عن موقف ديدرو المعقد من الله.

[←203]

«المعجم الفلسفي» مادة «الله» الملاحظات التكميلية (بند أ - ناف، 515)، وانظر نفس المرجع ضد دولباك، 513 - 18، 639 - 42 (الله، «غاية، علل غائية»).

وهذا الرد يفترض على كل حال أن الله سيطر على المادة. ويتمثل رد الفعل الكاثوليكي المعاصر ضد دولباك في ن. - س. بروجييه N. - S. Bergier «فحص المادية» (صدر لأول مرة سنة 1771)، انظر ر. ر. بالمر R. R. Palmer «الكاثوليك والمفكرون في فرنسا القرن الثامن عشر»، 214 - 218.

[←204]
«مراسلات عامة»، تحرير ت. دوفور T. Dufour وب. بلان II. P. Pian، 324، II، 30، رسالة إلى فولتير، 18 أغسطس 1756.

[←205]

انظر الدراسة التي كتبها ر. ديراتي R. Derathé «عقلانية جان جاك روسو»، 36 - 37، 62 - 73، انظر أيضًا التفسير الكانطي الأشد صرامةً الذي كتبه أ.

كسبرر: «روسو وكانط وجيته»، ترجمة ج. جاتمان J. Guttman وب. كريستلر P. Kristeller، وج. راندال الصغير 55 - 43 ،.J. Randall Jr وكتاب كاسيرر «مسألة جان- جاك روسو» ترجمة ب. جاي P. Gay، 12- 109.

[←206]
«إميل أو التربية» ترجمة ب. فوكسلي B. Foxley، انظر الشطر الأكبر من الكتاب الرابع من صفحة 216 إلى 279، المتضمنة للخلفية التربوية والجمالية.
وهناك نص نقدي، وتعليق تاريخي في «الاعتراف بالإيمان من قس سافويار» لجان جاك روسو، تحرير ب. م. ماسون P. - M. Masson، وهناك تعليقات أخرى كتبها ك. أ. هيندل C. A. Hendel: «جان - جاك روسو. أخلاقيًّا»، 162- 124 ،II، أ. هـ. رايت E. H. Wright «معنى روسو» 113 - 164. ف. ك. جرين F. C. Green:
«جان-جاك روسو»، 242 - 259.

[←207]

«إميل أو التربية». IV (فوكسلي، 235، 237، 243). وعن العناية الإلهية، انظر ب. برجلين P. Burgelin. «فلسفة الموجود عند جان- جاك روسو» 402 - 28.

[←208]

النصيحة التي يسديها روسو لإميل هي «أن يحمل في قلبه الفضيلة، لا حبًّا للنظام الذي نجعله جميعًا تابعًا لحب الذات فحسب، ولكن حبًّا لخالق وجوده، وهو حب يمتزج بذلك الحب للذات» «إميل، أو التربية»، IV (فوكسلي، 279). ولما كان حب الذات هو أساس كل فضيلة، فإن روسو يواجه مشكلة «الحب» و«العشق» وفي رأي أهم ناقد كاثوليكي معاصر له هو ن. - س. برجييه N. - S. Bergier أن روسو يحل المسألة الأخلاقية والدينية على أسس عقلانية ألوهية، ولكنها مضادة لما يعلو على الطبيعة antisupernatural. والمبدأ الأساسي في فلسفة روسو هو «أن الإله يستطيع أن يُكشف لنا فحسب، وعلينا نحن أن نعتقد فحسب، فيما يمكن البرهنة على صدقه بالعقل الطبيعي والشعور الباطني). ولما كانت العقيدة الكاثوليكية في سقوط الإنسان والخطيئة الأولى تصدم عقلك، فقد رفضتها لتستبدل بها هذه العقيدة الأساسية: وهي أن الإنسان كائن خيِّر بطبيعته، محب للعدالة والنظام، وأنه لا وجود لانحراف أصيل في القلب الإنساني. وعلى هذه القاعدة شيدت خطتك الجديدة في التربية. «مذهب الألوهية مفند لنفسك» (صدر لأول مرة سنة 1765). 8 - 7 ،I. وهكذا تحدى كتاب برجييه الشعبي روسو أساسًا من أجل عقلانيته اللاهوتية، ولإحالته مضمون الإيمان إلى البينة الطبيعية للعقل الأخلاقي والعاطفة، انظر ديراتيه Derathé، المرجع المذكور آنفًا، 142 - 43، 150 - 62.

[←209]

إيمانويل كانط «مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة». 44، ترجمة ب. ج. لوكاس P. G. Lucas، 95.

[←210]
نجد عرضًا غزيرًا بالمعلومات عند ف. إ. انجلاند F. E. England «تصور «كانط للإله»، وعند ج. كوبر J. Kopper مجلة دراسات كانطية «Kanstudien «Kants Gotteslehre عدد 47 (1955 - 56)، 31 - 61. وهذا الأخير يبين إصرار كانط على اقتناع غير نظري بحقيقة الإله العالية على الحس، بوصفه حدًّا يقف عنده البحث الإنساني عن خيِّر يتجاوز نظام الطبيعة بأسره.

[←211] أبرز هذا الارتباط إبرازًا قويًا م. ستيفانسكو M. Stefanescu مقالة عن الصلة بين ثنائية وتأليهية كانط.

[←212]
التاريخ الطبيعي الكوني ونظرية الأفلاك، أو مقالة عن تركيب الكون بأسره وأصله الآلي، وفق مبادئ نيوتن.
مقدمة الترجمة الإنجليزية بقلم و. هيستي W.
Hastie في «علم نشأة العالم عند كانط»، 20.

[←213]

نفس المرجع. (هيستي، 26).

[←214]

«عرض جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية»، vi, II حاشية، الترجمة الإنجليزية في كتاب إنجلاند «تصور كانط للإله» 223 - 224.

[←215]

«إن فكرة خرتيت البحر تصور تجريبي، أعني فكرة شيء موجود. وكذلك، لا يبحث المرء لإثبات صحة هذه القضية عن وجود مثل هذا الشيء - لا يبحث في تصور الموضوع، ما دام لا يجد إلا محمولات الإمكان فحسب، وإنما يبحث في أصول المعرفة التي لديَّ عنه، فيقول المرء: لقد رأيته، أو سلمت به من أولئك الذي رأوه».

De einzing möglishe Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, I , i, 1 في طبعة الأكاديمية الروسية لمؤلفات «كانط الكاملة» 73 - 72 ،II، والإشارات الألمانية كلها لهذه الطبعة.

[←216]
ملاحظة Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit eingufuhren عامة (المؤلفات الكاملة، 202 ،II).

[←217]

(المؤلفات الكاملة 162 -155 II).
Der einzing mögliche Beweisgrund, III

[←218]

«عرض جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية» vii, II حاشية (إنجلاند 225). انظر أيضًا المرجع المذكور في الملاحظة السابقة ii, I (المؤلفات الكاملة، 81 -77 ،II) ففيه أوسع معالجة لهذا الدليل.

[←219]

(بحث في تميز مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق)، 4 ،ا، الترجمة الإنجليزية بقلم ل. و. بيك L. W. Beck «نقد العقل العلمي وكتابات أخرى في الفلسفة الأخلاقية»، 268، في كتاب «أحلام متنبئ تصورها أحلام الميتافيزيقا» ii, II (الترجمة الإنجليزية بقلم إ. ف. جورفتز E. F Goerwitz تحرير ف. سيوول F. Sewall 114 - 113)، ويتحدث كانط عن تثبيت أجنحة فراشة الميتافزيقا، وذلك حتى يتمكن الناس من السير على أرض التجربة الصلبة، وأرض الحس المشترك، والإيمان الأخلاقي. وللحكمة القائلة بأنه ينبغي للمرء أن ينكر المعرفة الزائفة عن الإله -لكي يفسح مجالًا للإيمان العقلي الصادق في نفسه- تاريخ طويل في نمو كانط العقلي، يرجع إلى نزعته الشكية المبكرة في الميتافيزيقا المتعالية واللاهوت الطبيعي.

[←220]
يتم تطبيق تحليل المادة- صورة للمعرفة على الإدراك الحسي (بما في ذلك صورتي الزمان والمكان) في المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها كانط سنة 1770: «عن شكل ومبادئ العالم الحسي والمعقول»، 4 ،II، الترجمة الإنجليزية بقلم ج. هانديسايد J. Handyside «المحاضرة الافتتاحية والكتابات المبكرة عن المكان»، 44 - 45.

وهذا التناول يمتد إلى المقولات أو أشكال الذهن في «نقد العقل الخالص»، أ 84 - 130: ب 117 - 169، الترجمة الإنجليزية بقلم ن. ك. سميث 175 - 120 N. K. Smith.

وكانط يسمح بالتحديات التجريبية في قضايا الفيزياء الجزئية وغيرها من العلوم الطبيعية، ولكن لا يمكن تيسيرها إلا نسبيًا ومن وجهة نظر نقدية عن طريق الاستخدام المنظم للمثلات التجربة، ومن ثم فإنها لا تؤلف معرفة دقيقة، فالتعميمات التجريبية ليست مكونة للنسق الكامل للمعرفة الفيزيائية.

[←221]

انظر الملخص الذي قدمه كانط نفسه في «مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة»، 20 - 22، الترجمة الإنجليزية بقلم ب. ج. لوكاس 64 - 58 ،P. G. Lucas.

[←222]
والآن فإن كل عياناتنا حسية، وهذه المعرفة متى كان موضوعها معطى، فإنها تكون تجريبية. بيد أن المعرفة التجريبية هي التجربة، وبالتالي، لا يمكن أن توجد معرفة قبلية a priori، اللهم إلا عن موضوعات التجربة الممكنة... وعياننا الحسي والتجريبي هو وحده الذي يمكن أن يعطيها (أي تصورات الذهن) الجسد والمعنى. «نقد العقل الخالص»، ب، 149، ب 165 - 166 (سميث، 163، 173 - 174). «وبالحس أنا لا أفهم شيئًا أكثر مما يمكن أن يكون موضوعًا للتجربة... والتجربة هي المعرفة بموضوعات الحس من حيث هي كذلك، أعني من خلال التمثلات التجريبية التي يعيها المرء (من خلال الإدراكات الحسية المترابطة).
Welches sind die wirklichen Fortshritte, die die Metaphysik Leibnigens und Wolf's Zeiten in Deutchland hat? (الأعمال الكاملة، 316 ،274 ،XX). وهذه المقالة التي نال بها كانط جائزة (كُتبت حوالي سنة 1793، ونُشرت بعد وفاته سنة 1804) ملخص قيم لنظرية كانط في المعرفة في تضميناتها الميتافيزيقية وفي تصوره لطبيعة الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي، ومدرسة ليبنتس- فولف.

[←223]
أكثر الملخصات تركيزًا يوجد في المرجع السابق (المؤلفات الكاملة 317 - 316 ،XX). أما أن الوصف الكانطي للميتافيزيقا لا يتلاءم مع تصورات أرسطو للعلم فيوضحه ن. روتنشترايخ N. Rotenstreich «تصور كانط للميتافيزيقا»، المجلة الدولية للفلسفة، 8 (1954). 392- 408.

[←224]

«نقد العقل الخالص»، أ 642 - 648: ب 670 - 676 (سميث، 532 - 536).

[←225]

«نقد العقل العملي»، 2 ،I ,ii قسم vii (ترجمة ل. و. بيك 243 ،L. W. Beck).

[←226]
«نقد العقل الخالص»، أ 584 - 590: ب: 612 - 618 «سميث، 495 - 499) ويستمر التحليل في مناقشة الحجة الكونية، (نفس المرجع)، أ 604 -608، ب 632 - 636 (سميت، 508 -510). ويعطي هـ. و. كاسيرر H. W. Cassierer تفسيرًا واضحًا لنقد كانط للاهوت الطبيعي واستخدامه البناء النظري لفكرة الإله، في كتابه: «نقد «كانط الأول» 357 - 312 ،Kant’s First Critique.

[←227]

(المؤلفات الكاملة، 330 ،XX).

Welches sind die wirklichen Fortschritte

[←228]

«نقد العقل الخالص»، أ 158: ب 197 (سميث، 194). الحاجة إلى ملاءمة التدليل النظري مع المبدأ الرباعي التجريبي أمر يؤكده نقد كانط للبرهان الأنطولوجي، نفس المرجع، أ 597: ب 625، ملاحظة أ (سميت، 503)، بيد أنها تكمن وراء تناوله كله. وقد بُذلت محاولات شائقة على يد أُ. هرلين O. Herrlin: «البرهان الأنطولوجي في التفسير التوماوي والكانطي» لتحديد ما إذا كانت هناك حجة أنطولوجية مستترة عند توما الأكونتي. ولسوء الحظ، ساقه التوماويون المحدثون الذين يعول عليهم إلى الاعتقاد بأن الوجود بالنسبة للقديس توما عبارة عن محمول، وهو في الله محمول جوهري (المرجع المذكور، 31، 37)، وعلى هذا النحو أُثيرت صعوبات أخرى كان من الممكن تحاشيتها.

[←229]

يبحث أ. ك. إيونج A. C. Ewing من وجه نظر مثالية معدلة في مقالته «هجوم كانط على الميتافيزيقا» في المجلة الدولية للفلسفة 8 (1945)، 371 - 391، يبحث عمَّ إذا كانت للتجربة تضمينات تذهب إلى أبعد من العنصر التجريبي في التجربة، وبالتالي عمَّ إذا كانت الموضوعات قابلةً للتحليل في الحدود الظاهرية فحسب.

وقد حالت النزعة الفيزيائية السائدة وراء فكرة كانط عن ميتافيزيقا صحيحة بينه وبين الاعتراف بدراسة ميتافيزيقية متميزة لموضوعات التجربة وتضميناتها. وهذا الموقف واضح في ملاحظته التي يضعها بين أقواس بأن الميتافيزيقا: «لا تحتوي إلا على المبادئ القبلية الخالصة للفيزياء في معناها الكلي». نقد العقلي العملي، 2 ،ii, I قسم 7 (بيك 240). ولا تعدو ميتافيزيقاه المتعالية أن صب كشف الفيزياء في قوالب وتعميمات - وفي حدود معرفية، بدلًا من المحافظة على رأيها الخاص في المعطيات التجريبية، بما هي كذلك.

[←230]

تتضح الدلالة الظاهرية والعلاقية الخالصة للوجود الضروري القابل للمعرفة في النص التالي: «ليس وجود الأشياء، (الجواهر) إذَنْ هو ما نستطيع أن نعرف أنه ضروري، بل وجود «حالتها» فحسب، وضرورة وجود حالتها لا نستطيع أن نعرفه إلا من «حالات أخرى» تعطي في الإدراك الحسي، وفق القوانين التجريبية للعلية» نقد العقل الخالص أ 227: ب 279 - 280 (سميت، 248). وهذا تصور قبلي فيزيائي للوجود الضروري، بحيث إن مصطلح التناول نفسه، يكون الموضوع الوحيد القابل للمعرفة بالضرورة معلولًا متناهيًا ظاهريًّا داخل النظام الطبيعي. وحتى نظرية كانط هنا لا تسمح إلا بتوقع نسبي قبلي للإدراكات الحسية العقلية التي تظهر الموجودات الفعلية. وليس الوجود الفعلي للمظاهر الحسية موضوعًا لمعرفة دقيقة، وإنما للاستخدام المنظم لتماثلات التجربة فحسب. والفجوة القائمة بين الشروط الممكنة للتجربة والممارسة الفعلية لفعل الوجود لا تغلق أبدًا بوسائل المعرفة النظرية، ما دام هذا الفعل العقل الخالص»، أ 178-179: ب 221 - 222، أ 225 - 226: ب 272 - 274 (سميث، 210 - 243).

[←231]

انظر «نقد العقل الخالص» أ 559 - 565: ب 587 - 593 (سميث، 479 - 483)، (المؤلفات الكاملة، XX، 235، 277) Welches sind die wirklichen Fortshritte

[←232]

«نقد العقل الخالص»، أ 686 - 687: ب 714 - 715 (سميث، 560) انظر ر. ماكراي R. McRae، «تصور كانط لوحدة العلوم». مجلة الفلسفة والبحث الظاهرياتي، 18 (1957 - 59) 1 - 17.

[←233]

«مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة»، 47 (لوكاس، 124، وأيضا 122 - 128). ويبين ج. مارتن G. Martin في كتابه «ميتافيزيقا كانط ونظرية العلم» ترجمة ب.

لوكاس، 158 - 170، الاستخدام التمثيلي لفكرة الإله، ولكن دون توكيد على المعنى الجديد للمماثلة، معزولة عن العلاقات العلية. ويثبت إ. ك. شبخت E. K.

Specht في كتابه: Der Analogie begriff bei Kant und Hegel يثبت أن كانط يستبقي نوعًا من المماثلة لتمييزه الألوهي بين المظاهر الزمنية والأبدي التي تحاول النزعة المثالية التغلب عليه، وهي عندما تفعل ذلك تعمل على تفكيك حتى المماثلة اللاعلية.

[←234]

«نقد العقل الخالص»، ب 30 (سميث، 29).

[←235]

نفس المرجع، أ 822: ب 850 (سميث، 646) وعن تأثير هامان Hamman وجاكوبي Jacobi على نظرية كانط في الإيمان، راجع ب. مرلان P. Merlan «هامان ومحاورات هيوم»، مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، 59 (1954)، 285 - 289، ول. ليفي - برول L. Lévy-Bruhl «فلسفة جاكوبي» 174 - 204.

[←236]
ما التوجه في التفكير؟ (ترجمة بيك، في نقد العقل العلمي وكتابات أخرى في الفلسفة الأخلاقية، 299، ن).
وعندما دلل تابع هامان، توماس فيتسنمان Thomas Wizenmann على أننا يمكن أن نُخدع بحاجتنا إلى الإله مثلما نُخدع بحاجتنا إلى الحب أو الطعام- رد كانط بالتفرقة بين مجرد الحاجة العابرة الذاتية البرجماتية، وبين الحاجة الموضعية (أعني الكلية والضرورية) العملية المحددة، والمعبرة عن دينامية العقل العملي بأسرها. (نقد العقل العملي، 2 ،ii, I، قسم 3 (بيك، 245، n.) ومن هذا الموقف الأخير، كان كانط معجبًا بروسو بوصفه مكتشفًا للنظام في العالم الأخلاقي، فهو صنو نيوتن في تبرير الإله. بيد أن كانط كان مع ذلك- على وعي أيضًا بالإسراف في العاطفية الذي يمكن استخلاصه من روسو.

[←237]

«نقد العقل الخالص»، أ 632 - 34، ب 66 - 62، أ 814 - 16: ب 842 -44 (سميث، 526، 541 - 42).

[←238]

«نقل العقل العملي»، 2 ،ii, I، قسم 4 - 5 (بيك 226- 28). وبحثًا عن نصوص أخرى راجع ر. ويتمور R. Whittemore «ميتافيزيقا التكوينات السبعة للحجة الأخلاقية» دراسات تولين Tulane في الفلسفة، 3 (1954) 133 - 61. ويرى ويتمور أن هذا الاستدلال يثبت الوجود الواقعي للإله، ولكنه يضيف أن هذا يعطي للإله أساسًا أنطولوجيًا، ويجعل من الحجة الأخلاقية حجة غائية وكونية مقنعة. ومهما يكن من أمر، فقد قرر كانط صراحة أن التصديق لا يعطي إلا للمظهر الأخلاقي من حقيقة الإله، وأن النظر إلى الإله بوصفه علة واقعية، وحاكمًا عادلًا، له أصل ودلالة أخلاقيان فحسب، واستخدم هذا النظر استخدامًا مذهبيًا لا يمكن أن يكون منظمًا إلا خارج المجال الأخلاقي، وبذلك لا يمكن استخدامه استخدامًا مقنعًا بوصفه حجة نظرية أو مبدأ مكونًا لمذهب في الميتافيزيقا المتعالية. وأراد كانط أن يثبت حقيقة المظهر الأخلاقي للإله دون أن يستتبع ذلك أي تضمينات لميتافيزيقا متعالية، ومن ثم دون العودة خفية إلى تقرير الأدلة النظرية على وجود الله.

[←239]

«نقد العقل العملي»، ii, I، قسم v, i (بيك، 218، 227 - 28).

[←240]
(المؤلفات الكاملة، XX، 305 - 306) Welches sind die wirklichen Fortshritte والمسألة التالية من
«نقد الحكم»، تذييل، ترجمة ج. هـ. برنارد J. H.
Bernard 336، انظر أيضًا 325 - 39. ويقدم ك. مارك. فوجاو K. Marc-Wogau تعليقًا على حجة كانط
الأخلاقية على الله في «النقدين» الثاني والثالث في كتابه:
Vier Studien zu Kants Kritik der Urtellskraft

[←241]

«نقل العقد العلمي»، 2، قسم 7 (بيك، 229). عن تقرير سابق على النقد لهذا الرأي نفسه من وجهة نظر رواقية مسيحية محايدة انظر ب. أ. شليب P. A.

Sehilpp في كتابه «أخلاق كانط السابقة على النقد»، 111، وعن أهمية التقوية Pietism في نظرة كانط، انظر 49 -52. وتحييد كانط للعقائد المسيحية يتجلى في كتابه «الدين داخل حدود العقل وحده» الترجمة الإنجليزية بقلم ت. هـ. جرين T. H. Greene وه. هـ. هدسون H. H. hudson وبخاصة 110 - 14، حيث يثبت هاتين الدعويين أن «الإيمان الكنسي يتخذ من الإيمان الديني الخالص (دين العقل الخالص) أسمى مفسر له»، وأن «الانتقال التدريجي من الإيمان الكنسي إلى السيادة المطلقة للإيمان الديني الخالص هو مجيء مملكة الرب».

[←242]

«نقد العقل العلمي» 2 ii, II، قسم vii (بيك، 242).

[←243]

ونص هذا المؤلف Ueber das Misslingen aller موجود في «المؤلفات Philosophischen Versuche in der Theodicee الكاملة»، 71 - 225 ،VIII.

و«الإلهيات» الوحيدة الأصيلة ليست علمًا نظريًا على الإطلاق، وإنما تقوم في الموقف الإنساني المتمثل في الإيمان الأخلاقي بالإله، مع الولاء والاخلاص في الاعتراف بعجزنا عن إحلال الانسجام في أعمال الإله بوصفه خالقًا للطبيعة ومنظمًا للحياة الأخلاقية.

[←244]

الوثائق الأولى في المعركة حول اسبينوزا جمعها هـ. شولتس H. Scholz في كتابه Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwichen Jacobi und Menelssohn وبعد ج. ج. هردر J. G. Herder تعبيرًا ممثلًا للاسبينوزية الألمانية الجديدة لكتابه: «الله: بعض المحادثات»، الترجمة الإنجليزية بقلم ف. هـ. بوركهارت F. H. Burkhardt.

[←245]
«هذه التصورات (للصفات الإلهية والعلاقة بالعالم) متضمنة كلها بصورة تحليلية في فكرة الكائن الأسمى التي نصوغها نحن أنفسنا. بيد أن مهمة الفلسفة المتعالية تظل قائمةً: هل يوجد إله؟» عمل منشور بعد الوفاة Entry iv, I , ii, I (المؤلفات الكاملة. 17 ،XXI).

[←246]

نفس المرجع 4 ،I, vii (المؤلفات الكاملة، 99 XXI).

[←247]

نفس المرجع، 4 ،7 ،XXII (المؤلفات الكاملة، 58 - 57 ،VII).

وأكثر وثوقًا من التعليقات الأقدم على العمل المنشور بعد الوفاة Opus Postumum بإشراف ك. ك. ج. وب C.C. J. Webb ون. ك. سميث N. K. Smith المقالة التي ظهرت حديثًا بقلم ج. شرادر G. Schrader «تفنيد كانط الجريء، للحجة الأخلاقية، في العمل المنشور بعد وفاته»، مجلة الفلسفة، 26 (1951)، 228 - 41. راجع أيضًا، ج. ماريشال J. Maréchal في «نقطة البداية في الميتافيزيقا». المجلد الرابع: «المذهب المثالي عند كانط وخلفائه»، 293 - 301. ويناقش ماريشال في بقية هذا المجلد علاقة فشته وغيره من المثاليين بكانط. وتحتوي كتابات كانط الأخيرة - شأنه في ذلك شأن بسكال في «الخواطر» وباركلي في «تعليقات فلسفية» على كثير من الارتيادات التجريبية لمواقف أخرى، وعلى ردود ديالكتيكية بمصطلح تلك المواقف، وهذا يجعل «العمل المنشور بعد الوفاة» صعبًا على التفسير. والمبدأ الهادي المتبع هنا هو أن كانط يحاول الدفاع عن علو الوجود الحقيقي الخاص للإله، في مواجهة أي تطابق شمولي pantheistic لهويته، سواء مع جوهر الطبيعة أو مع فكرتنا الأخلاقية عنه. وهو يحاول أيضًا أن يستبقي اعتماد فكرتنا الأخلاقية عن الإله على تجربتنا الأخلاقية للأمر الأخلاقي المطلق، وذلك للحيلولة دون أي أخلاق لاهوتية، أو استخدام كوني لفكرة الإله في الميتافيزيقا النظرية. وهو لا يستطيع أن ينجح تمام النجاح في هذه المهام دون أن يبدو وكأنه يضعف إخضاع التصديق الأخلاقي لوجود الإله الأخلاقي الفعلي الخاص، وبالتالي تحوم دائمًا إمكانية قيام مثالية مصطبغة بشمول الألوهية فوق جهود كانط الأخيرة. وهو يشعر بما ينطوي عليه التغلب على التقسيم الثنائي بين حقيقة وجود الإله وأفكارنا النظرية والعملية عنه- من جاذبية مذهبية، حين يكون هذا التغلب من خلال مذهب إطلاقي، ولكنه يبذل أيضًا أقصي جهده لمقاومة هذا الإغراء.

[←248]

يقدم ر. كرونر R. Kroner نظرة شاملة عن هذه الفترة في مقالته «عام 1800 في تطور المثالية الألمانية» في مجلة الميتافيزيقا، (1948)، 1 - 31.

[←249]

يعرض ف. دلتاي W. Dilthey تأويلًا دينيًّا في كتابه Die Jugend geschichte Hegels المجلد الرابع من «مؤلفاته الكاملة». كما يعرض ج. لوكاتش G.

Lukcs تفسيرًا ماركسيًّا في كتابه Der junger Hegel. ويدلي ف. كاوفمان W. Kaufmnn ببعض الملاحظات التاريخية الحذرة عن بعض الآراء المتحيزة في مقالته «مرحلة هيجل المبكرة المضادة للاهوت» في المجلة الفلسفية، 63 (1954)، 3 - 18.

[←250]

«وضعية الدين المسيحي، 2 ،II، في «الكتابات اللاهوتية المبكرة» ترجمة ت. م. نوكس T. M. Knox ور. كرونر 63 - 162 R. Kroner. وهذه الترجمة تتضمن الشذرات الرئيسة من Hegels theologische Jungendschriften تحرير، هـ. نول H. Nohl.

[←251]

«روح المسيحية»، V، في «الكتابات اللاهوتية المبكرة» (نوكس- كرونر، 301). وعن دراسة غزيرة بالمعلومات لفكر هيجل الاجتماعي المبكر، راجع القسم الأول، الفصل الأول من كتاب هـ. ماركوزه H. Marcuse «العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية»، انظر أيضًا النماذج السياسية في «فلسفة هيجل»، تحرير ك. ج. فردريش 45 - 523 ،C. J. Friedrich.

[←252]

النصوص المتعلقة بالموضوع والمأخوذة من كتاب نول «كتابات هيجل اللاهوتية المبكرة» يفحصها ب. آسفلد P. Asveld («الفكر الديني لهيجل الشاب»، 133 - 83، والأم م. ك. هويلر M. C. wheeler في مقالتها» تصور المسيحية عند هيجل» «مجلة النزعة الإسكلائية الجديدة»، 31 (1957)، 238 - 63 - ويدرس ف.

شونفلدر W. Schönfelder في كتابه «الفلسفة والمسيح عيسى» التفسيرات المثالية للمسيح، وكذلك النقد الذي وجهه فويرباخ وكيركجورد لهذه التفسيرات، كما قام بهذه الدراسة أيضًا س. فابرو C. Fabro في: L a sintesi idialistica dell’ Uomo-Dio, «in Cristo vivnte nes mondo« تحرير ب. بارنته P. Parente - 341 - 402.

[←253]

أكمل هيجل هذا النقد في مراسلته مع شلنج، انظر الرسائل 7، 8، 14 في Briefe von und an Hegel تحرير ج. هوفمايستر J. Hoffmeister 13 - 18 - 29، 32 (الرسائل من يناير إلى أغسطس، 1795).

[←254]

Erste في (الفلسفة الكانطية) - أ وقسم مقدمة، (الإيمان والمعرفة) Glauben und Wissen Druckschriften، تحرير ج. لاسون 236 ،233 ،G. Gasson. ويواصل هيجل نقده لكانط ولزملائه المثاليين في Differenz des Fichiten und Schellingschen Systems «الاختلاف بين فشته وشلنج» الذي يضمه مجلد لاسون. انظر ج. ماير J. Maier عن نقد هيجل لكانط، ك. ميكالسون C. Michaison «الحد الفاصل بين الإيمان والعقل: دراسة لكتاب هيجل «الإيمان والعقل» دراسات جامعة درو، 3 (19511)، 3 - 12، ج. هيبوليت J. Hyppolite «النقد الهيجلي للتأمل الكانطي» في مجلة «دراسات كانطية» 45 (1953) - 54، 83 - 95.

[←255]

عن صراع فشته مع السلطات في جامعة بينا عن تهمة الإلحاد Die Schriften zu J. G. Fichtés انظر الوثائق التي جمعها هـ. ليندلو H. Lindau Athesmus-Streit. وفي المثاليين الرئيسين بخلاف هيجل، انظر ر. و. ستاين R. W. Stine «نظرية الإله في فلسفة فتشته»، هـ. فورمانز Shellings Philosophie der Weltalter: H. Fuhrmans Div Vollendung des deutschen Idenlismus in der W. Schutz:. وف. شولتس. Spatphilosophie Schellings.

[←256]

يرد هيجل على الدعوى القائلة بأن بعض الحقائق تتجاوز العقل، ولكن دون أن تناقضه - يرد على ذلك «بأن المرء يستطيع أن يقول إن مثل هذه المذاهب لا تناقض العقل، ولكن مما يناقض العقل أن نؤمن بها» أن يكون العقل فوق نفسه. Volkoreligon und Christentum. في كتابات هيجل اللاهوتية المبكرة 4، (نول، 54، ملحوظة أ).

[←257]

انظر مقدمة «مظاهرية العقل»، ترجمة ج. ب. بيلي J. B. Bailie 80، 288، وتوضيح ج. هيبوليت في «نشأة وتركيب فينومينولوجية (ظاهرية) الروح عند هيجل»، 556 - 60 ويبين ر. كرونر R. Korner في كتابه «من كانط إلى هيجل» Von Kant bis Hegel مركزية الروح Geist بالنسبة لفلسفة هيجل برمتها، كما يفعل أيضًا ت. شاينبوشل T. Steinbüchet في كتابه «المشكلة الأساسية في الفلسفة الهيجلية»، المجلد الأول.

Das Grund-problem der Hegelschen Philosophie

[←258]

«منطق هيجل» ترجمها من «موسوعة العلوم الفلسفية» 163. إضافة. و. والاس 294، W. Wallace.
وذكر هذا فيما بعد على أنه «موسوعة المنطق».

[←259]

) نفس المرجع، 78 (والاس، 142)، وحتى كلمة تصور (Be-griff con- cept) تتضمن عنصرًا من التوحيد الديناميكي: «إن الوحدة التي تؤلف ماهية تصور (المطلق) تعد الوحدة الأصيلة التركيبية لانعكاس العقل على نفسه، وحدة «أنا أفكر» أو «الشعور بالذات»». «علم المنطق»، ترجمة و. هـ. جونستون W. H.

Johnston ول. ج. ستروزرس II, L. G. Struther، 218، وهذا المؤلف لا يذكر إلا وفقًا للمجلد والصفحة من الترجمة الإنجليزي، وتترجم خلاله كلمة Begriff على أنها «تصور» بدلًا من «فكرة».

[←260]

«علم المنطق» (جونسون، ستروزرس 404 - 400 ،II)، «موسوعة المنطق»، 81 (والاس، 147 - 48). ويقدم ج. كولينز J. Collins شرحًا للمنهج الجدلي في كتابه «تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة»، 619 - 34. وعن عرض ممتاز لإضفاء الطابع الأنطولوجي والحيوي على المنطق، اقرأ ج. هيبوليت: «المنطق والوجود. مقالة عن فلسفة هيجل».

[←261]

تضع المقدمة ل «موسوعة المنطق»، 1 - 18 (والاس، 3 - 29) الخطوط الإجمالية لطبيعة الفلسفة بوصفها مذهبًا. ويقوم ب. فايس بنقد نافذ للمذهبية المطلقة واللامذهبية المطلقة على السواء في مقالته «الوجود وهيجل» في مجلة «الفلسفة والبحث الظاهري»، 8 (1947- 48)، 206 - 16.

[←262]

«موسوعة المنطق»، 85 (والاس، 157، معدلة). وهذا هو المعنى الذي يستطيع هيجل أن يقول به: «أنا من أتباع لوثر، وسأظل هكذا دائمًا». «محاضرات عن تاريخ الفلسفة»، مقدمة، ترجمة إ. س. هلدين E. S. Haldane وف. هـ. سميسون F. H. Simpson، 73.

[←263]
المصادر الرئيسة لقسم 3 وهي: Vorlesungen über die PhiloJsophie der Religino تحرير ج. لاسون، Vorlesungen Beweise, vom Dassein تحرير ج. لاسون أيضًا. وهناك نسخة إنجليزية لكل من هذين الكتابين: محاضرات عن فلسفة الدين، مع كتاب عن الأدلة على وجود الله، ترجمة إ. ب سبيرز E. B. Speirs وج. ب. ساندوسن J. B. Sanderson والإشارات جميعًا للطبعات الألمانية ل «فلسفة الدين» و«الأدلة» Beweise بسبب النص النقدي والترتيب المتفوق، بيد أن المكان التقريبي المناظر في الترجمات الإنجليزية يعطي أيضًا بين أقواس.

[←264]

«Eleusis»، أبيات 31 - 33، في ج. هوفمايستر Dokuments zu Hegels Entwicklmg و.J Hoffmeister، 381. انظر ج. هوفمايستر: «هيلدرلن وهيجل». وعن نظرية جاكوبي في الإيمان الطبيعي. انظر م. م. كوتييه M. M. Cottier «الإيمان والفائق على الطبيعة عند ف.هـ. جاكوبي». «المجلة التوماوية»، 54 (1954)، 237 - 73. ويقدم هيجل نقدًا مطولًا لجاكوبي والمدرسة الحدسية في «موسوعة المنطق»، 71 - 73 (والاس، 133 - 36).

[←265]

تعرض عيوب لاهوت فولف الطبيعي في «مدرسة المنطق»، 36 (والاس71 -75).

[←266]

«فلسفة الدين» (لاسون، 206 - 224، سبيرز - ساندرسون، 166- 72).

[←267]

«الأدلة «Beweise»» محاضرة 14 (لاسون، 117، سبيرز - ساندرسون، 304، 303، III). انظر أيضًا، «فلسفة العقل» ترجمها من «موسوعة العلوم الفلسفية 564 و. والاس، 299، ويُشار إلى هذه الترجمة فيما بعد على أنها «فلسفة العقل».

[←268]

«موسوعة المنطق»، 194، إضافة، و74 (والاس، 137، 325، مراجعة) ويستكشف هـ. نيل H. Niel معنى التأمل في «عن التأمل في فلسفة هيجل».

[←269]

«فلسفة الدين» (لاسون، 218 سبيرز - ساندروسون، 352)، وفيها عرض نقدي مستفيض لمعالجة كانط للدليل الكوني في مادة «أدلة» تذييل (لاسون، 136 -57، سبيرز - ساندرسون، 352 ،III). «عن التناهي». انظر «موسوعة المنطق، 81، إضافة (والاس، 150)، و«علم المنطق» (جونستون - ستروزروس، - 142،I 149 ،44). «القضية القائلة أن المتناهي ذو طبيعة مثالية تؤلف المثالية. وفي الفلسفة لا تعدو المثالية أن تكون الاعتراض بأن التناهي لا يملك وجودًا حقيقيًّا». «علم المنطق» (جونستون - ستروزرس، 168).

[←270]

«الأدلة» محاضرة 10، والتذييل (لاسون، 86، 153، سبيرز - ساندرسون، 236، 259). وعن هذه النظرية الجدلية في الوجود، انظر إ. كوريث E. Coreth «الوجود الديالكتي (الجدلي) في منطق هيجل»، ويستقر الاستدلال الهيجلي على الهوية الجدلية بين المطلق والأشياء المتناهية، على حين أن الاستدلال الواقعي أو الاستدلال الألوهي يقومان على الاعتماد العلي والتشابه التمثيلي للأشياء المتناهية بالنسبة للإله الذي لا يمكن أن تتحدد هويته بالعالم المتناهي. والتقابل بين «التلفيق» التوماوي، أو التماثل التمثيلي الذي يُرى بين أفعال الوجود المتناهية غير المتطابقة والأفعال اللامتناهية وبين «الديكالكتيك» الهيجلي- هذا التقابل هو موضوع كتاب ب. لاكبرينك B. Lakebrink «أنطولوجيا هيجل الديالكتيكية والتلفيق التوماوي»، وبخاصة 86 - 100، 267 - 278 (عن الأدلة على وجود الله والعلاقة بين اللامتناهي والمتناهي).

[←271]
«الأدلة Beweise» محاضرة 8 (لاسون، 66 -74، سبيرز - ساندرسون. 220 - 212 ،III). عن التناولات الإجمالية للأدلة الثلاثة انظر «فلسفة الدين» (لاسون، 224 - 214 ،I، سبيرز - ساندرسون 359 -347 ،III) «الأدلة» محاضرة 13- 15 (لاسون، 100- 123، سبيرز- ساندرسون، 312 - 281 ،III، عن الدليل الكوني)، الاستطرادات، المؤرخة بعام هيجل الأخير، في «الأدلة» Beweise تذييل (لاسون، 158 - 177، سبيرز - ساندرسون، 367 - 360 ،346 - 327 ،III). وقام هـ. أ.
أوجيرمان H. A. Ogiermann بدراسة تحليلية مفيدة في كتابه Hegels Gottesbeweise (أدلة هيجل على وجود الإله).

[←272]

«علم المنطق» (جونستون - ستروزرس، 70): II «الأدلة»، محاضرة 13 (لاسون، 103، سبيرز - ساندرسون، 285 III).

[←273]

«علم المنطق» (جونستون - ستروزرس، 345 ،II)، ومن الجدير بالذكر أن هيجل يتصدى بدفاعه الرئيس عن الدليل الأنطولوجي (بوصفه برهانًا) في منطقِهِ الذي يستوعب اللاهوت الطبيعي والميتافيزيقا على السواء. انظر نفس المرجع (جونستون - ستروزرس، 346 - 343 ،70 - 69 ،II ،102 - 98 ،I)، «موسوعة المنطق»، 51، 193 (والاس 107 -109، 329 - 334).

[←274]

«الأدلة Beweise، محاضرة 10 (لاسون، 36، سبيرز - ساندرسون، 236 - 235 ،III). ومن ثم فإن آ. الجين I. Ilgin في كتابه Bie Philosophie Hegels asl kontemplative Gotteslehre يعنون مناقشته لمذهب هيجل المنطقي «المنطق الإلهي» (فصل 9)، بيد أن الجين يقدم تأويلًا صوفيًا ثيوصوفيا، وهو أنسب لشلنج منه لديالكتيك هيجل النظري.

[←275]

«فلسفة العقل»، 549 (والاس، 275 - 279) انظر أيضًا «العقل في التاريخ»، ii, I. ترجمة ر. س هرتمان R.
.S. Hartman 10 - 18

[←276]

«العقل في التاريخ»، II (هارتمان، 18) انظر: ج. ماريتان (عن فلسفة التاريخ) 19 - 35، للاطلاع على نقد لدعوى هيجل وماركس أنهما يقدمان فلسفة تفسيرية للتاريخ.

[←277]

«فلسفة الحق»، 340- 348، ترجمة ت. م. نوكس 215- 218 ،T. M. Knox.

[←278]

«موسوعة المنطق» 212 و234، إضافة (والاس، 352، 373).

[←279]

«ظاهرية العقل» (بيلي، 752 - 753، 780 - 782)، ويعلق جان فال J. Wahl تعليقًا مستفيضًا في كتابه «شقاء الضمير في فلسفة هيجل»، 69 -118، رابطًا موضوع موت الإله إلى الضمير الشقي وإلى تأثير بيمه والرومانتيكية.

[←280]

«ظاهرية العقل» (بيلي، 795، 798، معدلة). وكان هيجل شغوفًا بالاستشهاد بتوصية القديس آنسلم «ما نؤمن به، ينبغي أن نحرض على تعقله» Quod credimus, intelligere studemus، ولكنه كان يقصد أن الاعتقاد الديني الذي لا يداخله التفكير ينبغي أن يتحول إلى معرفة فلسفية، على الأقل بأصحاب العقول الممتازة.

[←281]

عن تلخيص لهذا الديالكتيك، انظر «فلسفة العقل»، 553 - 577 (والاس، 291 - 316)، «محاضرات عن تاريخ الفلسفة» مقدمة (هلدين- سمبسون، 81 -61 ،I). والدلالة الصحيحة لمعالجة هيجل الديالكتيكية للإله والدين قضية تتعرض للخلاف. وينظر إ. شميت E. Schmidt في كتابه Hegels Lehre von Gott - ينظر إلى هيجل بوصفه عن أتباع لوثر المتمسكين بحرفية تعاليمه من حيث الاعتقاد، ولكنه سجين جدله واسكاتولوجيته (علم أشراط الساعة) في المسائل النظرية.

ويصف ج. ماكت ت. أ. ماكتاجرت J. MCT. E. McTaggart في كتابه «دراسات في علم الكون الهيجلي»، 247 - 251، بأنه أخطر خصم للمسيحية؛ لأنه يجعل المسيحية تابعة لكونه الفلسفي. ويطالب ج. دولكايت G. Dulckeit في كتابه Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels يطالب بإعادة صياغة الفكرة الدينية عن الإله لتتجاوب مع الروح اللاشخصية للشعب أو المجتمع. أما أ. كوجيف A. kojéve الذي يكتب من وجه نظر ماركسية في كتابه «مقدمة لقراءة هيجل» فإنه يرى أن هيجل هو أول من حاول إقامة «فلسفة إلحادية تامة ومتناهية، فيما يتعلق بالإنسان» (525). والموقف الذي نتخذه في هذا الفصل هو أن رأي هيجل ليس مسيحيًّا ولا ألوهيًّا، كما أنه ليس إلحاديًّا، أو منتميًا إلى شمول الألوهية، ولكنه واحدية متميزة للروح المطلق.

[←282]

«فلسفة العقل» (والاس، 305 - 315)، «الأدلة»، محاضرة 16 (لاسون، 124 - 135، سبيرز - ساندرسون، III، 312 - 327).

[←283]

راجع ف. جريجوار F. Grégoire «دراسات هيجلية»، 140 - 217، عن عدد من التأويلات لفكرة هيجل المطلقة، وعن المعنى الذي تؤدي به إلى «شمول مثالي للألوهية «idealist pantheism» (لا تملك الذات المطلقة شعورًا متميزًا، ولكنها تحققه فحسب من خلال صورها المتجزئة المتناهية).

[←284]

يكرس فريتس موتنر Fritz Mauthner الأجزاء الثلاثة الأولى من كتابه «الإلحاد وتاريخه في الغرب» على أسلاف العصر الوسيط والأسلاف المحدثين لإلحاد القرن التاسع عشر، وهو يكتب من وجهة النظر الإلحادية، ويضم نزعة التأليه deism، وشمول الألوهية، وأي مذهب يعارض الفكرة المسيحية العادية عن الإله، ويرى أن الإلحاد هو الظافر في عصرنا. أما إذا أردت أن تلتمس التناولات الألوهية للإلحاد الحديث فانظر هـ. دي لوباك H. De Lubac «دراما النزعة الإنسانية الملحدة» ترجمة إ. م. ريلي E. M. Riley، ج. ماريتان «نطاق العقل» الفصل الثامن: «معنى الإلحاد المعاصر» (103 117)، كورنيليو فابرو Dio Cornelio Fabro 39 -69. ويناقش ب. ديكوك P. Descoqs إمكانية الإلحاد وتفوقه الحديث في كتابه «اللاهوت الطبيعي - محاضرات في الإلهيات»، 524 - 441 ،II. والإلحاد الذي نقوم بتحليله في هذا الفصل هو ما يسميه ديكوك الإلحاد الوضعي (المنكر إنكارًا نهائيًّا) النظري أو الإلحاد القطعي (الدجماطيقي) بالمعنى الصحيح.

[←285]
هذه المؤلفات هي: «نحو نقد الفلسفة الهيجلية»، «ماهية المسيحية»، «رسالة تمهيدية لإصلاح الفلسفة»، «مبادئ فلسفة المستقبل» بقلم جورج إليوت (ماريان ايفانز)، في الطبعة المعادة الميسرة (نيويورك، هاربر تورشبوك، 1957). أما المؤلفات الأخرى فنستشهد بها من مؤلفات فويرباخ الكاملة، المجلد الثاني Philosophische Kritiken und Grundsätze (يذكر فيما بعد بكلمة Kritiken «نقد») وهناك أربع دراسات حديثة تؤكد موقفه من الإله والدين: ج.

نودلينج G. Nüdling، «فلسفة لودفيج فويرباخ في الدين». W. Schillint «فويرباخ والدين» هـ. آرفون H. Arvon «لودفيج فويرباخ أو تحول المقدس» (بالفرنسية). ويحلل آرفون بوجه خاص فلسفة فويرباخ برمتها، ويربط بينها وبين هيجل وماركس.

[←286]

«رسالة تمهيدية لإصلاح الفلسفة» (نقد، 244)، والمبدأ المكمل المستشهد به في الفقرة التالية مأخوذ من نفس الجملة. وقد حذفنا معظم الكلمات التي ينثرها فويرباخ بحرية في حروف مائلة. ويلحظ هـ. ن. فيرتشايلد H. N. Fairchild اتجاهات دينية في الشعر الإنجليزي 9 - 6 ،IV، حصافة فويرباخ في فهمه لتوكيد اكتفاء الإنسان بذاته، وخلق الإنسان لفكرة الإله - كما عرضت هذه الآراء بواسطة الاتجاه الرومانسي في الشعر الفيكتوري، في مضاد إلحاح الشعراء المسيحيين على حاجة الإنسان إلى الإله بوصفه الخالق، وبوصفه غاية الإنسان.

[←287]

Grundsätze der Philosophie der Zukunft، 50 (نقد 339) «ماهية المسيحية» (إليوت، 5). انظر: ج. هيبوليت J. Hyppolite: «المنطق والوجود: مقالة عن منطق هيجل»، 231 - 247، عن الأساس الذي يجده فويرباخ وماركس عند هيجل لتفسير تطور الروح على أنه تأليه الإنسانية، والطبيعة الموضوعية. انظر أيضًا تفسير أ. كوجيف، الذي أوردناه آنفًا، الفصل السابع، ملاحظة 34.

[←288]

«ماهية المسيحية» (إليوت، 13: معدلة). وينقد ج. ك. أُسبورن J. C. Osboarn وب. هـ. كونواي P. H. Conway هذا الكتاب نقدًا لاهوتيًا في مقالة «القلم والسيف ضد الإله» مجلة التوماوي The Thomist، 6 (1943)، 285 - 317 - انظر ك. جرون Ludwing: K. Grin Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlas 424 - - 425، حيث يقر فويرباخ أنه لا ينكر الإله، من حيث إنه يعتقد أن الألوهية محمول واقعي للطبيعة والموضوعية، ولكنه يعارض الرأي الألوهي القائل بأن الكائن الإلهي ذات واقعية لها وجودها الخاص. ومن ثم ينكر فويرباخ إنكارًا لا غموض فيه، أي إله يتميز بالفعل عن الإنسان والطبيعة.

[←289]

«ماهية المسيحية» (إليوت، 26). قرار المجلس اللطراني هو هذا: «لا يوصف التشابه بين الخالق والمخلوق (الآب والابن) بأنه كبير جدًا، بل بالأحرى أن يوصف الاختلاف بينهما على أنه كبير جدًا». Enchiridion Symbolorum، تحرير - Denzinger - Bannwart - Umber - Rhner عدد 432، ص 202). أما عن استخدام «دون» للعبارة الإنسان إله الإنسان homo homimi Deus بمعنى ألوهي ومسيحي فانظر «مواعظ جون دون» تحرير ج. ر. بوتر G. R. Potter وإ. م.
سمبسون E. M. Simpson المجلد السادس، الموعظة 15، ص 297 - 298.

[←290]

نسبة إلى قصر قديم في روما اتخذه البابوات مقرًّا لهم زهاء عشرة قرون، وشيدت فيه كنيسة القديس يوحنا اللاتراني أثناء حكم القديس أوغسطين، فهي إحدى الكنائس البابوية الخمس في روما. وتعرف المعاهدة التي وقعت بين البابا والحكومة الإيطالية سنة 1929 بشأن إنشاء مدينة الفاتيكان بمعاهدة اللاترانية- وقد عقدت خمسة مجالس مسكونية في تلك الكنيسة في أعوام 1123- 1139 - 1179 - 1215 - 1512 - 1517. (المترجم).

[←291]

«ماهية المسيحية» (إليوت، 189 - 190، معدلة). ويقوم ك. ن. ماكوي C. N. McCoy بدراسة توماية للمعنى الذي يفهم به كل من فويرباخ وماركس كلمتي «كلي» و«لامتناه» في مقالته «لودفيج فويرباخ وتكوين الفكرة الماركسية الثورية» في Laval Teólogique et Philosophique 7 (1951)، 218 - 248.

[←292]
مذهب المناسبات هو المذهب القائل بأن المخلوقات وأفعالها «مناسبات» لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق (راجع المعجم الفلسفي ليوسف كرم ود. مراد وهبة، ويوسف شلالة - القاهرة - 1966).

[←293]
32 ،16 ،Grundsätze der Philosophie der Zukunft (نقد، 291، 321)، «رسالة تمهيدية في إصلاح الفلسفة» (نقد، 255)، «ماهية المسيحية» (إليوت، 14، 15، معدلة). وعن دلالة المضاد - لهيجل، اقرأ ك. لوفيت K. Löwith «فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية» لوجوس، 17 (1928)، 323 - 347.

[←294]

J. فيمان 16 ،15 ،Grundsätze der Philosophie der Zukumft، (نقد، 289، 292) يبين ج. Vuillemin في مقالته «دلالة النزعة الإنسانية الملحدة عند فويرباخ وفكرة الطبيعة»، مجلة ديكاليون، 4 (1952) 17 -46، يبين أن هذا الرأي لا يستتبع إنكار الإله فحسب، بل كذلك إنكار تصور الطبيعة التي تتخذ صيرورتها خلال التاريخ الإنساني والنشاط الاقتصادي، وبذلك يمهد لماركس.

[←295]

يضم كتابه «لودفيج فويرباخ وحصيلة الفلسفة الألمانية الكلاسيكية» ذكريات إنجلز المبالغ فيها نوعًا ما، وهذا الكتاب يدخل ضمن «مؤلفات كارل ماركس المختارة» الطبعة الإنجليزية التي راجعها ك. ب. دات II, 429 - 428، C. P. Dutt. ومن الجوهري - للأغراض التاريخية والمذهبية، التمييز في وضوح بين الماركسية بوصفها خليطًا فضفاضًا من ماركس، إنجلز- لينين، وبين الماركسية بوصفها المذهب الشخصي لكارل ماركس نفسه، وعن المعنى الأول، انظر ف. كونكلين F.

Conklin في مقالته «الفلسفة الماركسية في الإله» في مجلة «الإسكلائية الجديدة»، 28 (1954)، 38 -57.

أما الفصل الحالي فيقتصر على آراء كارل ماركس الشخصية عن الإله، وخاصة كما وضعها في كتاباته السابقة على سنة 1848، وهي التي تعد المصدر المشترك للتفكير الماركسي الحاضر عن الإله. وهذه الفترة المبكرة يحللها أ. كورنو A. Cornu في كتابه «كارل ماركس: الإنسان والعمل»، أ. كورنو «أصول الفكر الماركسي»، وه. ب آدامز A. P. Adams «كارل ماركس في كتاباته الأولى».

[←296]

«الملكية الخاصة والشيوعية»، في «ثلاث مقالات بقلم كارل ماركس» ترجمة ر. ستون R. Stone، 21. وفي «هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية»، 273 - 287، يضع هـ ماركوزه H. Marcuse أسس استمرار الفكر مع هيجل، وكذلك العوامل الجديدة في «مخطوطات ماركس الاقتصادية الفلسفية».

[←297]

هذا الاستشهاد والذي يليه، مأخوذان من ملاحظات ماركس على التذييل الذي ألحقه برسالته للدكتوراه. والتذييل هو:

Kritik der plutarchischen Polemick gegen Epikurs Theologie المطبوع في Marx-Engels Gesamtausgabe تحرير د. ريازانوف Dr. Riazxanov وف. أدوراتسكي V. Adoratsky ‎I, I, I،‏ ص 80 - 81. ويتابع ف. سنس W. Se ns موقف ماركس في الإله والدين في مقالته Die irreligiöse Entwicklung von Kal Marx وب. روميه B. Romeyer «الإلحاد الماركسي» في مجلة «محفوظات الفلسفة»، 15 (1939)، 293 - 353.

[←298]

«الملكية الخاصة والشيوعية» ثلاث مقالات بقلم كارل ماركس (ستون، 26).

[←299]

انظر فويرباخ «رسالة تمهيدية لإصلاح الفلسفة» (نقد، 247 - 254) Grundsätze der Philosophie der Zukunft، 13، 14، 29 (نقد، 284 - 289، 313 - 318). وعن علاقات ماركس العقلية بهيجل وفويرباخ. راجع س. هوك S. Hook: «من هيجل إلى ماركس»، ف. جريجوار F. Grégoire «إلى منابع فكر ماركس: هيجل وفويرباخ»، وج هيبوليت: «دراسات عن ماركس وهيجل».

[←300]

انظر س. هوك S. Hook: «العقل والأساطير الاجتماعية والديموقراطية»، 100 - 101. وتوكيد استبعاد ماركس للإله ليس بالضرورة خلطه «بالحاد القرية»، وإنما هو ببساطة احترام تخصيص ماركس للاغتراب النظري في مصطلح ألوهي. ويوضح ج. ي. كالفيز J. - Y. Calvez مركزية الإلحاد في ماركس والفكر الشيوعي، وذلك في كتابه «فكر كارل ماركس»، 55 - 102، 536 - 555.

[←301]

«دعاوٍ ضد فويرباخ»، VIII, VII، النسخة الملحقة بالآيديولوجيا الألمانية قسم 1، 3، ترجمة ر. بسكال R. Pascal، 199.

[←302]
«نحو نقد الفلسفة الهيجلية عن الحق». في كارل ماركس «كتابات مختارة في علم الاجتماع والفلسفة الاجتماعية» تحرير ث. بوتومور T. Bottomore وم.
روبل M. Rubel. ويقدم القسم الأول من «الآيديولوجيا الألمانية (بسكال، 3 - 78) عرضًا فلسفيًا مركزا لمادية ماركس الجدلية - التاريخية. ويبرز هـ. ب. آكتون H.
B. Acton السياق الطبيعي للإلحاد الماركسي بوجه عام في كتابه «وهم العصر: الماركسية - اللينينية بوصفها عقيدة فلسفية» 51 - 71، 116- 133 (بالإشارة إلى دين ماركس الذي يدين به لفويرباخ).

[←303]

«عن الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية»، 52 ،50 ،VIII، ترجمة ك. هيلبراند ،K. Hillebrand، 183 - 184، 186 - 189.

[←304]
«العلم المرح» 357 في «المؤلفات الكاملة» Musarionausgahe XII 288، ويفحص ف. ك. كوبلستون F. C. Copleston نقد نيتشه لشوبنهاور (الذي تأدى به الأمر إلى ربط بفاجنر والمسيحية بوصفه عدوًّا للحياة) - وذلك في كتابه: «نيتشه، فيلسوف الحضارة»، 142 - 262، ويثبت ك. لوفيت K. Löwith مكانة نيتشه في التاريخ العقلي للقرن الذي عاش فيه، وذلك في كتابه «من هيجل إلى نيتشه».

[←305]

«عبر الخير والشر»، 36، ترجمة م. كوان 43 - 45 .M. Cowan

[←306]

نفس المرجع، 211، (كوان، 135). انظر ك. أ. مورجان الصغير C. A. Morgan Jr.«ماذا يعني نيتشه»، 241 - 265، عن إعادة تقويم الحقيقة.

[←307]

بيلاطس هو حاكم اليهودية من قبل الرومان (26-36). أسلم المسيح للموت وهو يعتقد بينه وبين نفسه أنه بريء، ولهذا غسل يديه أمام الجماهير قائلًا: «أنا بريء من دم هذا الصديق». (المترجم)

[←308]

«العلم المرح»، 126 في «نيتشه الميسر» The Potrable Nietzsche ترجمة و. أ. كاوفمان W. A. Kaufman، 95. والقصيدة الواردة هنا هي «شكوى إلى الإنسان» في «القصائد المجموعة لتوماس هاردي»، 306. وعن موضوع موت الإله انظر و. أ. كاوفمان: «نيتشه: فيلسوفًا ونفسانيًا وعدوًّا للمسيح»، 74 - 81، م. هيدجر M. Heidegger: «متاهات» 247 - 193، Holzwege، باولوس لينتس - ميدوك Paulus Lenz-Médoc «موت الإله» في «الشيطان» Satan، تحرير برونودي المسيح - ماري Bruno de Jésus - Marie، 469 - 96. (انظر فيما يلي، الفصل التاسع، ملاحظة 11).

[←309]

«عدو المسيح»، 47، في «نيتشه الميسر» (كاوفمان، 627). قارن ك. رينهارت K. Reinhardt في مقالته «كون نيتشه الخالي من الإله» مجلة الفنون والآداب، 3 (1951)، 89 - 96.

[←310]

«عبر الخيروالشر»، 224 (كوان، 148). انظر م. بندشدلر M. Bindschedler «نيتشه والأسطورة الشعرية». (بالألمانية).

[←311]

«أفول الأصنام» في «نيتشه الميسر» (كاوفمان 484، 490). قام ج. سيجموند G. Siegmund بدراسة مركزة لإلحاد نيتشه في «نيتشه الملحد» و«عدو المسيح».

[←312]

«عدو المسيح»، 18 (كاوفمان، 585 - 86). كارل يسبرز Karl Jaspers: «نيتشه»، 426 - 40 - ينفذ إرادة المحايثة الخالصة أو هذه الدنيوية التي يؤسس عليها نيتشه إلحاده.

[←313]

«عدو المسيح»، 9 (كاوفمان، 576).

[←314]
«إلى الإله المجهول» (نُظمت سنة 1864)، ترجمة و. أ. كاوفمان في «نيتشه: فيلسوفًا، ونفسانيًا، وعدوًّا للمسيح»، 371. وما يسميه شيللي «الإله المجهول» في قصيدة المتأخرة «هيلاس» يشبه القوة اللاشخصية الكونية في مرحلة نيتشه الأخيرة، غير أن كليهما لا يقبل نظرة الألوهية.

[←315]

عن وصف ديدرو المؤثر لهذا النوع من النزعة الطبيعية، راجع «الموسوعة، مادة» «طبيعي» Naturaliste في «مؤلفات ديدرو الكاملة» تحرير أسيزا Aseézat وتورنو 140 ،XVI, Tournausx.

[←316]

عن موجز للتصور الوضعي للدين انظر أ. كونت A. Conte: «كتاب عقائد الدين الوضعي» ترجمة ر. كونجريف R. Congreve، والتعليق الهيجلي النقدي الذي قام به أ. كيرد A. Caird في كتابه «الفلسفة الاجتماعية، ودين كونت».

[←317]

ه. ت. كوستللو H. T. Costello، «النزعة الطبيعية عند فردريك وودبردج» في «النزعة الطبيعية والروح الإنسانية» تحرير ي. هـ. كريكوريان Y. H. Krikorian، 295. تفهم كلمة «أسطورة» هنا بمعنى وهم لا أساس له، لا بمعنى أكثر بنائية.

[←318]

ج. هـ. راند الصغير J. H. Randall. Jr «تصدير: طبيعة النزعة الطبيعية» في «النزعة الطبيعية والروح الإنسانية»، 373، 374. وعن تقرير أحدث، يؤكد تعدد المناهج أو الإجراءات داخل سياق البحث العلمي، ويتمسك بلا بينة الإله في إطار ميتافيزيقا تتمركز حول دلالة طبيعية التجربة الإنسانية، انظر س. هوك S. Hook: «النزعة الطبيعية والمبادئ الأولى» في «الفلاسفة الأمريكيون في أثناء العمل»، تحرير س. هوك، 236 - 58. ويعقد المقارنة بين ماركس والنزعة الطبيعية الأمريكية جيمس كولينز في «النزعة الطبيعية الماركسية والدنيوية» في مجلة «النظام الاجتماعي»، 3 (1953)، 207 - 32.

[←319]
ب. رومانل P. Romanell: «نحو نزعة طبيعية نقدية»، 5. راجع البيان المشترك الذي كتبه ج. ديوي J. Dewey، وس. هوك، وأ. نيجل E. Nagel: «هل أصحاب النزعة الطبيعية ماديون؟» مجلة الفلسفة، 42 (1945)، 515 - 30، انظر أيضًا أ. نيجل: «المنطق بلا ميتافيزيقا»، 3 - 18، للاطلاع على آراء أخرى.

[←320]

يمكن أن تُوجد الأمثلة على هذا الموضوع المتواتر في «إعادة البناء في الفلسفة» 16 - 24، 103 - 12، «التجربة والطبيعة». 32 - 34، 48 - 63، «البحث عن اليقين»، 3 - 40. ويشبه ديوي نيتشه من حيث إنه يضفي شكلًا تاريخيًّا على تهمته بالتقسيم الثنائي الضار إلى مجالين للوجود، أحدهما حقيقي، والآخر ظاهري. بيد أن إشاراتهما التاريخية تأتي بغية تأليه - الروح، واستخدام المواد التاريخية لأغراض نزاعية. ومنذ أن ظهر هيجل، أصبح تاريخ الفلسفة جزءًا من الحجاج الفلسفي نفسه. وعن تقويم لنزعة ديوي الطبيعية انظر ف. سميث F. Smith: «تقدير توماوي لفلسفة جون ديوي»، مجلة «التوماوي» 18، (1955)، 127 - 85.

[←321]
ف. ج. وودبريدج F. J. Woodbridge. «الطبيعة والعقل»، 21 - 24، 41 - 46، 154 - 57.

[←322]
س. ب. لامبرخت S. P. Lamprecht: «النزعة الطبيعية والدين» في «النزعة الطبيعية والروح الإنسانية»، 30 - 37 أ. نيجل، «العقل صاحب السيادة»، 29 -34.

[←323]

نيجل: «العقل صاحب السيادة»، 30، وم. أ. كوهن M. A. Cohen «العقل والطبيعة»، 158 - 59.

[←324]

«إيمان مشترك»، 42.

[←325]
«اللغة والحقيقة والمنطق»، 9، والاستشهاد التالي من نفس المرجع، 14. ومعرفة الله تعالج في نفس المرجع، 114 - 20.

[←326]

هربرت فايجل Herbert Feigl: «بعض القضايا الرئيسة والتطورات في فلسفة علم التجريبية المنطقية» في «دراسات مينيسوتا في فلسفة العلم» المجلد الأول.

تحرير هربرت فايجل وميكائيل سكريفن Michael Scriven، 14 - 15.

[←327]

إسحق نيوتن، «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية ونسق العالم». III. «قواعد التدليل العقلي في الفلسفة»، ترجمة أ. موت A. Motte ومراجعة ف.

كاجوري F. Cajori، 398، وتوجد مجموعة مناسبة من الآراء الوضعية والطبيعية الحديثة عن الإله في «مقدمة مجموعة مناسبة من الآراء الوضعية والطبيعية الحديثة عن الإله في «مقدمة حديثة إلى الفلسفة» تحرير ب. إدواردز P. Edwards وأ. باب A. Pap. ويحتوي على ملخص ذي نزعة طبيعية للمشكلات، كتبه ب.

إدواردز (446 - 63)، ومحاورة قصيرة عن «التجريبية ضد اللاهوت» بقلم هـ. فايجل (533 - 38)، ونص «الوضعية المنطقية- مناظرة» بقلم هـ. فايجل (533 - 38).

ونص «الوضعية المنطقية- مناظرة «بقلم أ. ج. آير A. J. Ayer وف. ك. كوبلستون F. C. Copleston 618 - 586)). ولم تؤثر التعديلات التي أدخلها آير في الأقسام الأخرى من فلسفته تأثيرًا كبيرًا في موقفه من الإله، اللهم إلا أنها أرغمته على أن يضع في حسابه القضايا الخاصة بالضرورة والعلية والمماثلة، بدلًا من التعويل على أي استبعاد عام لمسألة الإله بوصفها خالية من المعنى من الناحية الإدراكية. وتصل محاورة فايجل إلى ذروتها في هذا التقرير: «إذا لم يكن ثمة اختلاف بين تأكيد جملة وإنكارها، اختلاف فيما يتعلق بالوقائع المستنبطة من التجربة، فقد يكون لهذه الجملة معنى منطقي و/ أو جاذبية عاطفية، ولكنها خالية من الإشارة إلى الواقع العقلي»، وبالتالي فإنها تكون خالية من المعنى بالفعل (536 - 37). بيد أن هذا يفترض أن الحصول على التوكيد التجريبي لا يتم الحصول عليه إلا بإثبات الاختلاف فيما يتعلق بالوقائع المستنبطة، على حين أن موضوع القضية (فيما يتعلق بمذهب واقعي في الألوهية) هو ما إذا كان الاختلاف يتعلق بالوقائع التجريبية من حيث هي مستنبطة، أو من حيث إنها ترتبط بنقطة بداية في الموجودات الحسية.

[←328]

أوثق تناول لنظرة تاريخية شاملة على مذهب التناهي هو مجموعة النصوص المردفة بالملاحظات، تحرير تشارلز هارتشورن Charles Hartshorne وو. ل.ريس W. L. Reese «الفلاسفة يتحدثون عن الله» وبخاصة القسم الثاني.

[←329]
«رسائل جون سيتوارت مل»، تحرير هـ. س. ر. إليوت H. S. R. Elliot ا، ويقدم مل تفسيرًا نشوئيًّا لآرائه عن الإله في «الترجمة الذاتية لجون ستيوارت مل»، تحرير ج. ج. كوس 33 - 27 ،J. J. Coas، راجع أيضًا كتاب مل «فلسفة أوجست كونت الوضعية»، 120.

[←330]

«فلسفة أوجست كونت الوضعية»، 15 - 16، وقد لاحظ و. ج. ورد W. G. Ward وهو أشد نقاد مل من الكاثوليك إصرارًا - في كتابه «مقالات عن فلسفة التأليه»، 18 - 106 ،II - لاحظ تلفيقه عن الإله، ولكنه رأى أن النزعة الظاهرية -من حيث هي كذلك- تعد مضادة للنزعة التأليهية.

[←331]

«رسائل جون ستيوارت مل»، 308 ،64 - 63 ،II، «ثلاث مقالات عن الدين»، 105 - 103) II). ومع أن هذا الكتاب الأخير نُشر بعد وفاة مل، فإنه أذاع موقفه عن الإله سواء في مراسلاته، أو في الإشارات الموجزة في الكتب التي نشرت في أثناء حياته.

[←332]
ينقد مل خلال كتابه كله «فحص فلسفة سر وليم هاملتون» وبخاصة 88 - 105 -تعاليم هاملتون- مانسل عن الإله. وعن هذا الخلاف، راجع لسلي ستيفن Leslie Stephen: «النفعيون الإنجليز» 452 - 376 ،III.

[←333]

يقوم مل البيانات التي تؤيد نزعة التأليه في «ثلاث مقالات عن الدين»، 75 - 138) III).

[←334]

نفس المرجع، 74 - 173 - 152) III).

[←335]
نفس المرجع 77 - 176 ،38 - 37) III, I). يرد المعنى المتناهي الذي يضيفه هيوم على كلمة «كامل» في «محاورات حول الدين الطبيعي»، XI، (طبعة ن. ك. سميث N. K. Smith، 203).

[←336]

«مذهب المنفعة»، 2، هذا النص مطبوع في كتاب جون بلاميناتز John Plamenatz، النفعيون الإنجليز»، 183 - 84.

[←337] «فحص لفلسفة سر وليم هاملتون»، 101.

[←338]

«ثلاث مقالات عن الدين»، 17 - 116 ،39) II, I). ومن ناحية أخرى يزعم توماس هاردي ساخرًا أن وجود العذاب يدل على نقص في معرفة الإله، وعلى نسيان للعالم، وعلى أن دورنا لا يقوم في النضال إلى جانب هذا الإله بقدر ما يقوم في إحاطته بما نعانيه على هذه الأرض. انظر قصيدتيه «الإله - منسيًا»، و«الفلاح طريح الفراش يخاطب إلهًا مجهولًا» في «ديوان توماس هاردي»، 112 - 14 - وقد زعم فردريش نيتشه ذات مرة أن الغرض الوحيد الذي يمكن أن يهدم نظريته في «العود الأبدي» هو أن يكون ثمة إله معذب قد قذف بالعالم ثم نسيه. «هكذا تكلم زرادشت»، في «نيتشه الميسر»، 142 -43.

[←339]
المصدر الوثيق للمواد التي استقى منها جيمس نظرته المبكرة عن الإله طبع في كتاب ر. ب. بيري R. B. Perry «فكر وليم جيمس وشخصيته»، 50 - 66، 470 - 71، 492 - 93، 521 - 28، 16 - 707، II.

[←340]

«نفس المرجع»، رسالة إلى أُ. و. هولمز O. W. Holmes، 15 مايو سنة 1868، 517 ،I. وعن تأثير رنوفييه البنَّاء، انظر نفس المرجع، 69 - 654،I.

[←341]
«إرادة الاعتقاد»، 213. رد جيمس على استبيان ج. ب. برات J. B. Pratt مطبوع في «رسائل وليم جيمس»، تحرير هنري جيمس 15 - 212 ،Henry James, II. ويقوم و. إ. هوكنج W. E. Hocking بعرض مفصل للتدليل على الإله القائم على التجربة الدينية، وذلك في كتابه «معنى الإله في التجربة الإنسانية».

[←342]

«إرادة الاعتقاد»، 1 - 13، 59 - 61، 90 - 103، ويقوم أ. و. لايمان E. W. Lyman بتحليل في مقاله «وليم جيمس فيلسوف الإيمان» وذلك في «الاحتفال بذكرى وليم جيمس» 1842 - 1942، تحرير هـ. م. كولن H. M Kallen، 192 - 208.

[←343]

بيري، «فكر وليم جيمس وشخصيته»، رسالة إلى توماس ديفيدسون Thomas Davidson، 18 يناير، 1882، 737، ا. وأضاف جيمس: «وهذا يعد شركًا كما يعد توحيدًا على السواء... والصعوبات الوحيدة في مذهب المؤلهة هي الصعوبات الأخلاقية والدناءات وكانت هذه الصعوبات تبدو لي دائمًا نابعة من العقيدة غير المبررة عن الإله بوصفها الواقع المانع الجامع. فلو اعتقد المرء مرة واحدة في إمكان قيام تعددية أولية يكون فيها عضوًا واحدًا، والتي قد لا يكون لها توليف ذاتي وحيد، حينئذ تكف التقوى عن التنافر مع الرجولة، ويكف «الإيمان» الديني عن التنافر مع الاستقامة الذهنية». (بيري، 738 ،737، ا). وهذا النص المبكر يدل على أن التزام جيمس الأساس كان بمذهب في التعدد عن الموجودات المتناهية، وعلى أنه لم يكن ثمة حجج ميتافيزيقية ملزمة تؤيد وجود قوة إلهية لامتناهية، وعلى أنه كان مسوقًا إلى إنكار هذه القوة الأخيرة فيما يبذله من جهد لتبرئة الإله عن الاعتراضات الأخلاقية الناشئة عن التأويلات المزعومة، لإرادته اللامتناهية، وكماله الفريد، وعلى أنه لم يستبعد مذهبًا في الشرك أو التعدد حتى للكائنات الإلهية. وعن مشكلة إضفاء معنى برجماتي على الإله، فيما يتعلق بالحوادث الماضية، اقرأ «البرجماتية»، 96 - 99، و«معنى الحقيقة»، 189، رقم 1.

[←344]

«البرجماتية»، 80.

[←345]

«صنوف الخبرة الدينية»، 18. والملاحظة الخاصة «بالشفافية المباشرة» المناظرة للإدراك الحسي المباشر العادي، مقصورة هنا على التجربة الدينية عن الإله.

[←346]
«إرادة الاعتقاد»، 61، 141، «كون متعدد»، 124 - 26، 294 - 95. واعتنق صديق وليم جيمس ف. ك. س. شيلر F. C. S. Schiller موقفًا مماثلًا، قارن، روبن آبل Reuben Abel «النزعة الإنسانية البرجماتية عند ف. ك. س. شيلر»، 132 - 33.

[←347]
هذا هو الاتجاه الكلي لنتائج «صنوف الخبرة الدينية»، 516 - 24. وهناك مناقشة نقدية لهذه النقطة قام بها د. ك. وليامز D. C. Williams، «وليم جيمس ووقائع المعرفة»، في «الاحتفال بذكرى وليم جيمس»، 110 - 12.

[←348]

«كون متعدد»110: الرجمانية، 299.

[←349]

بيري، «فكر وليم جيمس وشخصيته»، 734 - 726، 386، 809 - 808، I: «معنى الحقيقة»، 22، رقم 1؛ «كون متعدد»، 52 - 73. ويقوم رويس بمحاولته الرئيسة للتوفيق بين الذوات المتناهية والمطلق في كتابه «العالم والفرد»، 452 - 271، II. وعن موجز مقتضب ونقد، انظر ج. هـ. كوتون J. H. Cotton «رأي رويس في الذات الأساسية»، 146 - 156.

[←350]

«كون متعدد»، 34.

[←351]

«صنوف الخبرة الدينية» 430 - 348، وفي بقية الفصل (448 - 455)، يرفض جيمس أي تبرير مثالي عقلي لمذهب التأليه، ويضعه على مستوى واحد مع المحاولة الإسكلائية.

[←352]

نفس المرجع، 435.

[←353]

«بعض مشكلات الفلسفة»، 217 «كون متعدد»، 73، لم يعش جيمس ليمد الأساس التجريبي للعلية والاستدلال العلي إلى ما وراء الذات الإنسانية الفعالة.

[←354]

«كون متعدد» 23 - 35. انظر ف. هـ. برادلي F. H. Bradiley «مقالات عن الحقيقة والواقع»، 428 - 438، بحثًا عن دفاع مثالي عن التفرقة بين الإله والمنطق، وكذلك بحثًا عن نقد لنظرية جيمس عن إله متناه بوصفها بديلًا دينيًا.

[←355]

يمكن أن يدرج موقفه -اليوم- على أنه مثل على شمول الألوهية، أو حضور كل شيء في الإله. وحين حاول جيمس أن يصف بطون الأشياء المتناهية في الإله، سلم «بأننا حقًّا أجزاء باطنية من الإله ولسنا مخلوقات خارجية». «عالم متعدد، 318». وكان الخلق يعني له دائمًا انبثاثًا سحريًّا، وانفصالًا للأشياء عن الإله.
ولإنقاذ وحدة الكون وترابطه الوثيق، شعر حينئذ بأنه مرغم على أن يكون متعاطفًا مع النزعة النفسية الشاملة panpaychism ومع «شمول الألوهية». بيد أن هذه الآراء عادت به إلى علاقة تجزيئية للأشياء الأخرى بالإله، وهكذا شكلت تهديدًا لنزعة جيمس التعددية، حتى حين أنكر وجود وحدة كونية فريدة للذات أو توليف ذاتي. وكلمة panentheism قصد بها أن تكون وسطًا بين مذهب التأليه وبين مذهب شمول الألوهية. بيد أن مذهب التأليه المقصود هنا ما زال هو تصور العلو- المنبثق المغالي فيه للإله، والحل الذي يقترحه panentheist solution ما برح يجعل الأشياء المتناهية مقومات الذات الإلهية الواحدة تحت شكل واحد من أشكالها العلاقية. قارن تشارلز هرتشورن Charles Hartshorne «النسبية الإلهية» ور. ك. ويتمور R. C. Whittemore «مقدمة لمذهب فلسفي حديث في التأليه» «دراسات تولين في الفلسفة» 5 (1956) 87 - 93، عن pantheistic finitism.

[←356]
راجع جيمس كولينز: «تحول شيلر من الكاثوليكية إلى شمول الألوهية»، في «دراسات فلسفية تكريمًا للمحترم جدًّا أجناتيوس سميث» تحرير ج. ك. ريان J.
K. Ryan 179 - 207؛ صمويل إلكسندر Samuel Alexander «المكان والزمان والربوبية»؛ ف. ر. تينانت R. F. Tennant «اللاهوت الفلسفي»؛ إ. س. برايتمان E. S. Brightman «مشكلة الإله»؛ تشارلز هارتشون، «رؤية الإنسان للإله». انظر أيضًا الندوة التي عقدها ث. ب. ماكتاي T. P. Mctighe ول. هـ. كندزيرسكي L. H. Kendzierski عن «الإله المتناهي في الفلسفة المعاصرة»، محاضر جلسات الرابطة الأمريكية الكاثوليكية الفلسفية. 28 ‹(1954)، 212 - 236؛ ف. ج. شين F.
Y. Sheen «الإله والعقل في الفلسفة الحديثة»؛ ف. ج. شين «الدين بلا إله»، وهي كتب تدرس العلاقة بين الصيرورة الكلية والمذهب المضاد للعقلانية، والمذهب الحيوي، مع الرجوع بوجه خاص إلى هنري برجسون، الذي لم يكن من دعاة مذهب التناهي بصفة رسمية.

[←357]

«عملية التطور والواقع»، 315. انظر الفصل «عن الإله» في ر. داس R. Das «فلسفة هوايتهد»، 156 - 170. راجع أيضًا آيفور ليكليرك Ivor Leclerc «ميتافيزيقا هوايتهد»، 189 - 208، الذي يؤكد الحاجة إلى التسليم بالإله على أساس المبدأ الأنطولوجي القائل بأنه لا وجود لشيء منعزل عن الأشياء الواقعية، ومن ثم لا وجود لهدف ذاتي للكيانات الواقعية دون كيان واقعي فريد.

[←358]

«الدين في علمية التكوين»، 68 - 74.

[←359]

نفس المرجع، 71.

[←360]
«العلم والعالم الحديث»، ولكنه يصف أفلاطون في كتابه «مغامرات الأفكار»، 213، بأنه أعظم ميتافيزيقي من أنصار الحدس.

[←361]

عن الأوصال الميتافيزيقية المؤدية إلى الدليل على واقعية الإله، نظر «مغامرات الأفكار»، 250 - 57، «الدين في عملية التكوين»، 88 - 93، «عملية التطور الواقع»، 46 - 47، 73، 373 - 74، 377، 521 - 32. يقوم تشارلز هارتشورن بدراسة تحليلية: «فكرة هوايتهد عن الإله» في «فلسفة ألفرد نورث هوايتهد»، تحرير ب. أ. شيلب 59 - 515، P. A. Shilpp، وبين ناثانيل لورنس Nathaniel Lawrence في كتابه «تطور هوايتهد الفلسفي»، 279 - 85، مدى عدم استغناء مذهب هوايتهد عن التطور الوظيفي للإله، ولكنه يذهب إلى أن هوايتهد استخدام الفكرة المنظمة للإله استخدامًا تكوينيًا لا مسوغ له. وعن مقارنة نقدية مع رأي القديس توما عن الإله، انظر ل. فولي L. Foley: «نقد فلسفة الوجود عند ألفرد نورث هوايتهد في ضوء الفلسفة التوماوية»، 59 - 84، 146 - 64.

[←362]

«أشكال من الفكر»، 141 -42.

[←363]

«عملية التطور والواقع»، 521، عن المنهج الميتافيزيقي، قارن نفس المرجع، 4 - 26، «مغامرات الأفكار»، 283 - 305.

[←364]

يستخدم هوايتهد كلمة superjective بدلًا من كلمة subjective للدلالة على الذاتية. إذ لما كانت هذه الكلمة الأخيرة تتألف من مقطعين هما: sub وjective لتعني ما تحت، أو ما وراء. بمعنى أن العالم ينبثق عن الذات (المذهب المثالي)، ولما كان هوايتهد ضد النزعة المثالية، فإنه قد استبدل بكلمة subjective كلمة superjective ليشير إلى أن الذات هي المنبثقة عن العالم، لا العكس، فهي ما فوق super لا ما تحت sub. (المترجم).

[←365]

«عملية التطور والواقع»، 521. وعن الطبائع الثلاثة و«القطبية الثنائية dipolarity في الإله»، انظر نفس المرجع، 46 - 47، 134 - 35، 521 - 33، وأ. هـ. جونسون A. H. Johnson «نظرية هوايتهد عن الواقع»، 59 - 69.

[←366]

يذكر هوايتهد نفسه هذه الاستثناءات في «عملية التطور والواقع»، 134، 168، 377، 521 - 32. ومع ذلك ينظر إلى الإله- مختلفًا في ذلك مع مفسريه- على أنه لازم لمذهبه. والإله هو السبب الذي يوجد به عالم منظم، وقوانين للطبيعة، وهو يجعل «الكابوس» شيئًا مستحيلًا، كما أنه يزودنا بأساس لا إحصائي للاحتمال (نفس المرجع، 169، 315، الدين في عملية التكوين 104)، وعن تفسير نقدي للاستثناءات التي يدخلها الإله على المبادئ الميتافيزيقية، انظر ر. ك. ويتمور R. C.

Whittemore «الزمان وإله هوايتهد»، دراسات تولين في الفلسفة، 4 (1955)، 83 - 92، بعض مفاتيح هوايتهد عن الإله يتوسع فيها ب. فايس P. Weiss «أشكال الوجود»، 277 - 370، قارن 349 - 51، عن حاجة الإله إلى أشكال الوجود الأخرى.

[←367]

هذا الموضوع يبحثه س. ل. إيلي S. L. Ely في «يسر التناول الديني لإله هوايتهد».

[←368]

22. «إرادة الاعتقاد»

[←369]

ناقشت هذا الأخت ماري لويز هوبير Sister Marie Louise Hubert في «دفاع بسكال الذي لم يتم»؛ ل. لافوما L. Lofuma «تاريخ خواطر بسكال» (1656 - 1952).

[←370]

يصف ف. ستروفسكي F. Strowaki الخلفية الفرنسية العقلية والدينية في «بسكال وعصره»، ا، وه. بوسون H. Busson في الفكر «الديني الفرنسي من شارون إلى بسكال».

[←371]

الترجمة مأخوذة من الطبعة المزدوجة (تضم الأصل الفرنسي وترجمته الإنجليزية)، «خواطر بسكال» ترجمة هـ. ف. ستيوارت H. F. Stewart المقطوعتان 10، 12، (5، 7، 9). وعن مدخل إجمالي انظر: ف. بورانللي V. Burnelli «مبادئ فلسفة بسكال»، في مجلة، الإسكلائية الجديدة»، 30 (1956)، 440 - 449.

[←372]

رسالة إلى م. بيرييه M. Périer، 15 نوفمبر، 1947، في «مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة»، ترجمة أ. كاييه E. Cailliet وج. ك. بلانكيناجل J. C.

Blankengel، 56. ويشرح بسكال تصوره للبحث الفيزيائي في شذرة من مقدمة لرسالة عن الفراغ، في نفس المرجع، (كاييه - بلانكيناجل، 50 - 55).

[←373]

«خواطر»، 12 (ستيوارت، 7)، رسالة إلى السيد والآنسة دي روانيه De Rouanez. 27 أكتوبر، 1656، في «مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة» (كاييه - بلانكيناجل، 147).

[←374]

ج. روسييه J. Russier «الإيمان وفق بسكال» يؤكد على العامل الينسيني، ولكنه يختم بأن بسكال لا يسمح بأي معرفة طبيعية بالإله. والواقع أنه ينظر إلى مذهب التأليه deism على أنه غير جدير بالتقدير وعلى أنه (في سياق الرهان) غير ثابت رياضيًّا، ولكنه ما زال معرفة طبيعية بالإله تشكل خصمًا خطرًا للمسيحية.

[←375]
«خواطر»، 543 (ستيوارت، 313)، انظر نفس المرجع، 285 (ستيوارت، 161)، عن نقد ديكارت. ويوضح أ. كاييه اتجاه بسكال المتأثر بالكتاب المقدس في «بسكال: عبقرية في ضوء الكتاب المقدس».

[←376]

انظر «خواطر»، 210 ب، 246 - 247، 514 (ستيوارت، 101، 133، 289)، يلاحظ ن. آبركرومبي N. Aberrcrombie المؤثرات الأوغسطينية والينسينية على هذا الموضوع في كتاب «القديس أوغسطين والفكر الفرنسي الكلاسيكي»، 102، 104.

[←377]

أو فن إظهار الضوء معتمًا، والعتمة مضيئةً.

[←378]

محادثة مع دي ساسي M. de Saci حول إبكتيت ومونتاني. في «مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة» (كاييه، بلاكيناجل، 121 - 33). وعن النقائض بين الفلاسفة قارن «خواطر»، 252 - 287 (ستيوارت، 163).

[←379]

«خواطر» 43، 210 ب، 311، 316 (ستيوارت، 19 - 29، 101 - 11، 171، 173). انظر أ. بنزكري E. Bengécri «الروح الإنسانية عند بسكال».

[←380]

محادثة مع دي ساسي حول إبكتيت ومونتاني «في» مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة (كاييه - بلانكيناجل، 131).

[←381]

«خواطر».. 223 (ستيوارت، 115 - 23)، قارن عناوين المقطوعتين 236 و249 (ستيوارت، 127، 135). قام جورج برونيه Georges Brunet بإعادة طبع «الخواطر مع تعليقات مكتوبة بعناية في «رهان بسكال» الذي يفترض أن عبارة بسكال الاستهلاكية («Infiny rien») معادلة لضدها: «العدم اللامتناهي» (54 - 55). راجع ج. ك. ريان «حجة البرهان في بسكال وغيره»، في مجلة «الإسكلائية الجديدة». 19 (1945)، 233 - 250، وج. أ. دانجيه J. E. D'Angers «بسكال وأسلافه» عن النشاطات الاعتذارية (أو الدفاعية) خلال قرن بسكال. ومع أنه لا يوجد تأكد تام من المكان الذي ينبغي أن يوضع فيه «البرهان» من «الدفاع» Apology، إلا أن التفسير الحالي يحاول أن يضع في اعتباره ما قام به الباحثون من دراسات حول ترتيب الشذرات.

[←382]

«خواطر»، 223 (ستيوارت، 117). وعن تحليل رياضي للرهان، راجع التذييل الذي كتبه ب. لامبوسيه P. Lambosay «ما ينبغي معرفته من حساب الاحتمالات لفهم رهان بسكال» في ك. جورنيه C. Journet: «حقيقة بسكال»، 313 - 17. وتعليق جورنيه نفسه عقائدي وليس تاريخيًّا. ويقدم ر. أ. لاكومب R. - E. Lacombe تفسيرًا آخر للرهان في «دفاع بسكال»، 72 - 111، يزعم فيه أنه لا يهم إلا ذلك النمط من الإنسان الذي يبحث عن خير أبدي لامتناه، ويطلب إما الحقيقة المطلقة والعدالة، وإما لا شيء مطلقًا على الأرض. ويعطي برونيه في المرجع السالف الذكر 75 - 84 - ملخصًا متوازنًا، يفترض فيه وجود مخاطرة متناهية دائمًا، ويؤكد على الاختيار بين اكتساب كل شيء، وخسارة لا شيء.

[←383]

«خواطر»، 223 (ستيوارت، 120، 121). وهناك ملاحظة على هذه الجملة في أ. جيلسون «الأفكار والرسائل»، 263 - 74.

[←384]

فولتير، «رسائل فلسفية»، XXV (طبعة ناف، 141 - 75). د. فينش D. Finch «النقد الفلسفي لبسكال في القرن الثامن عشر»، م. ووترمان M. Waterman «فولتير وبسكال والمصير الإنساني».

[←385]

«عقل رجل الهندسة» في «مؤلفات بسكال الكبرى القصيرة «(كاييه - بلانكيناجل 189).

[←386]

«خواطر»، 43 (ستيوارت، 27).

[←387]

نفس المرجع 627 (ستيوارت، 345). قارن ج. لابورت J. Laporte «القلب والعقل عند بسكال».

[←388]

يبحث د. باتريك D. Patrick هذه المسألة بحثًا تفصيليًّا في كتابه «بسكال وكيركجورد».

[←389]

«الشذرات الفلسفية»، ترجمة د. ف. سوينسون D. F. Swenson 32، رقم 2 (معدلة). وإذا أردت عرضًا موجزًا، انظر: ج. أ. مورانت J. A. Mourant «مكان الإله في فلسفة كيركجورد، مجلة الميتافيزيقا (الإيطالية)، 8 (1953)، 207 - 21.

[←390]

قارن ج. كولينز، «عقل كيركجورد»، 50 - 65، 72 - 79، عن الرومانسية.

[←391]

ج. ف. جيته، «فاوست»، الجزء الأول، ترجمة ب. ك. مورجان 86، B. Q. Morgan.

[←392]

عن هيجل وكانط والغاية الأخلاقية انظر «الخوف والارتعاد» ترجمة و. لاوري W. Lowrie، 80، 105،
انظر أيضًا يوميات، اليومية السابعة ترجمة أ. درو A.
Dru، 3.

[←393]

«حاشية ختامية غير علمية»، ترجمة د. ف. سوينسون D. F. Swenson وو. لاوري. 99 عن الوجود، انظر ت. هـ. كروكسال T. H. Croxall «تعليق كيركجورد»، 10 - 34.

[←394]

يشيع التضايف بين تصور المرء للإله وتصوره للفرد الإنساني في كتاب «وجهة النظر»، ترجمة و. لاوري، وفيه يبوح كيركجورد بغايته الأولية. وإذا أردت الاطلاع على نقد ألوهي وشخصاني مماثل لمثالية هيجل، انظر ج. ب. سيمز J. B. Siemes: Friedrich Schlegel als Vorläufer christllcher Existenzphilosophie مجلة «الإسكلائي»، 30 (1955)، 161 - 184.

[←395]

Papirer، 1849، تحرير ب. أ. هايبرج P. A. Heiberg وف. كور P. V. Kuhr وإ. تورسينتج، E. Torsting، 2 × أ 163.

[←396]

جيمس كولينز، «الإيمان والتفكير في كيركجورد»، مجلة الدين، 37 (1957)، 10 - 19 وعن نظرته الدينية، انظر رايدر تومت Reidar Thomte «فلسفة كيركجورد عن الدين». وب. د. ليففر: P. D. LeFevre: «صلوات كيركجورد».

[←397]
«دفاع عن حياتي الذاتية» Apologia Pro Vita Sua تحرير ك. ف. هارولد 45 - 44 ،C. F. Harrold،
مقالة في معونة أجرومية التصديق «تحرير ك. ف.
هاولد، 91 - 92. وسيشار إلى هذه المؤلفات من الآن فصاعدًا بكلمتي: «دفاع»، و«أجرومية» على التوالي.

[←398]

القصة الأساسية للأعوام السابقة على «الدفاع» (1864) متضمنة في «نيومان: حياته وروحانيته» تأليف لويس بوير Louis Bouyer وفي المجلد الأول من و.
وورد W. Ward «حياة جون هنري كاردينال نيومان»، وستذكر من الآن فصاعدًا تحت عنوان «حياة» وورد، 37 - 38. وعن التجربة الرومانية، انظر بوير، 258 - 79، «حياة» وورد، 135 - 75. وعن النظرة إلى الإله والطبيعة التي اكتسبت طابعًا شعبيًا على أيدي بيلي Paley واللاهوتيين الطبيعيين البريطانيين في الأعوام السابقة على داروين 1790 - 1850، انظر: ك. ك. جيليسبي C. C. Gillispie «النشوء والجيولوجيا».

[←399]

«أحاديث موجهة إلى طوائف مختلطة»، 261 - 62، قارن «فكرة جامعة»، تحرير، ك. ف. هارولد، 23 - 24، أجرومية، 255، 382 - 83.

[←400]

«دفاع»، 217. 218 - 19. قارن «أحاديث موجهة إلى طوائف مختلطة»، 261 - 74.

[←401]
«حياة» وورد، 276 ،250 ،II، تطبيق التباين يتم في «أجرومية»، 182 - 93. وعن نظرية المعرفة عند نيومان، انظر ج. ف. كرونين J. F. Cronin «كاردينال نيومان: نظريته في المعرفة».

[←402]

«أجرومية»، 235، قارن نفس المرجع، 323 - 24. وتوسع في هذا الموضوع أ. ج. بوكراد A. J. Bockrad «الاكتساب الشخصي للحقيقة وفقًا ل ج. هـ. نيومان»، وإن كان يلح أكثر من نيومان على الأساس الميتافيزيقي.

[←403]

«أجرومية»، 382. وعن تكوين المبادئ الأولى المتحققة شخصيًّا، انظر نفس المرجع، 46 - 56.

[←404]
«أجرومية»، 119 - 32، حيث ينظر نيومان إلى نظريته على أنها تجريبية في مضاد نظرة لوك القبلية إلى درجات التصديق.

[←405]

«أحاديث موجهة لطوائف مختلطة»، 276 - 77. عن الصعوبة والشك، قارن «دفاع»، 216 - 17، عن الفحص والبحث، انظر «أجرومية»، 144. ويسمى نيومان عمله أحيانًا بأنه بحث، بالمعنى الواسع للفحص العقلي للأسس والمشكلات.

[←406]
«دفاع»، 219 - 20. قارن هذه الفقرة بالصورة التى يرسمها نيومان «للملحد الخالص النقي» الذي يقبل أحد القولين بعدم وجود خالق (أجرومية، 187).

[←407]

«خمس عشرة موعظة ألقيت أمام جامعة أكسفورد»، 247 - 49. وهو يضع وجهته بقوة في «خطاب موجه إلى صاحب الفخامة دوق نورفولك» في بعض الصعوبات التي يشعر بها الأنجليكانيون في تعليم الكاثوليكية II، 254: «ينبغي ألا يُظن بي أنني أقصر الوحي الذي تعد الكنيسة حافظة له على مجرد إعادة نشر القانون الطبيعي، ولكن ما زال من الحق، أنه على الرغم من أن الوحي متميز كل هذا التميز عن تعاليم الطبيعة وأنه يتجاوزها، إلا أنه ليس مستقلًا عنها، وليس من دون علاقات معها، ولكنه مكمل لها، وإعادة توكيد، ومصدر، وتجسيد، وتفسير». ونيومان يجيب عن بسكال، ومذهب التأليه، والنزعة الإنسانية الملحدة معًا، لا منفصلين على حدة كل عن الآخر. ويفحص إ. د. بينارد E. D. Benard في كتابه «مدخل إلى لاهوت نيومان» موقفه اللاهوتي العام. كما يشرح نظريته في الإيمان والعقل ب. فلاناجان P. Flanagan في كتابه «نيومان، الإيمان والمؤمن» انظر أيضًا ف. باخوس F. Bacchus «مواعظ نيومان في جامعة أكسفورد»، مجلة الشهر 140 (1922)، 1 - 12. وعن تفسير مفصل للحادث حول القديس بولس، انظر برتيل جارتنر Bertil Gartner «الحديث الأروباجي والوحي الطبيعي».

[←408]

عن الإله المحتجب، والإلحاد، والحاجة إلى الوحي، اقرأ الأجرومية، 267 - 68، 301 - 302.

[←409]

عن الداروينية انظر «حياة» وورد، 43 - 342 ،II، كولر Culler، «العقل المسيطر»، 266 - 269، ك. ف. هارولد C. F. Harrold جون هنري نيومان، 76 أجرومية، 182. يدرس و. شيفر R. Shafer علاقة نيومان بغير هؤلاء من الفيكتوريين في كتابه «المسيحية والمذهب الطبيعي».

[←410]

«فكرة جامعة» 31 - 326 ،54 ،The Idea of a University.

[←411]

«أجرومية»، 53 - 56، «حياة» وورد، 269 ،II، وحتى مع النظر إلى نظام الطبيعة، ذهب نيومان -على كل حال- إلى أن هذا النظام ينبغي أن يتمشى مع بينة الضمير في سبيل الوصول إلى الإله المتعالي، لا إلى مجرد عقل كوني هيومي (نسبة إلى هيوم)، متناسبًا تمام التناسب مع الطبيعة، وهذا العقل لا يعدو أن يكون «الطبيعة ببريق إلهي عليها». (فكرة جامعة، 35). وقد كان نيومان معنيًّا دائمًا بمذهب هيوم في التناهي الطبيعي، وخاصة كما عبر عنه في حديث أبيقور، القسم الحادي عشر من «بحث عن الفهم الإنساني». وعن التمييز بين التصميم والتناهي بالاشارة إلى الطريق التوماوي الخامس للتدليل، انظر: ر. ل. فارسي R. L Faricy «إقرار المبدأ الأساسي للطريق الخامس» مجلة «الإسكلائية الجديدة»، 31 (1957)، 189 - 208.

[←412]

انظر «حجرة تامورث للمطالعة» في «مقالات وصور تخطيطية»، تحرير ك. ف. هارولد، II، وخاصة 204 - 13، «فكرة جامعة»، 196 - 200، 310 - 313.

[←413]

«نظرة ميلمان إلى المسيحية» في «مقالات وصور تخطيطية»، 223 ،221 ،II. وثمة إلهام قوي من آباء الكنيسة وراء تصور نيومان كله للإله، ولكنه منضم إلى وعي حاد بالنظرة الناشئة عن التجريبية البريطانية والمدرسة العقلية.

[←414]

«فكرة جامعة»، 35، أجرومية، 305.

[←415]

هناك فقرتان نموذجيتان في «أحاديث موجهة إلى طوائف مختلطة»، 264 - 65، 285 - 86، وعن العلية، راجع «أجرومية»، 51 - 53، «حياة» وورد، 258 ،II.

[←416]

تضم مخطوطات نيومان غير المخطوطة في كنيسة برمنجهام مجموعة من الأوراق (Ms A46 - 3) عن مثل هذه الموضوعات الميتافيزيقية كالأدلة على وجود الله. وهذه المجموعة ميسرة الآن على الميكروفيلم في مكتبة جامعة بيل، وقليل غيرها من المكتبات الأمريكية. أما الملاحظات على الدليل المستمد من الضمير قد نشرها إ. برزوارا E. Przwara في «صراع الحاضر» II, Ringen der Gegenwart، 834، رقم 24. ويعطي ه. فريز H. Fries في كتابه «فلسفة نيومان الدينية» (بالألمانية) تفسيرًا متزنًا لدور الضمير في نظرية نيومان الدينية.

[←417]

«رسالة موجهة إلى صاحب الفخامة دوق نورفولك» في «بعض الصعوبات التي يشعر بها الأنجليكانيون في التعليم الكاثوليكي»، II 248. وعن الأنماط المختلفة لنزعة الإحالة الأخلاقية moral reductionism راجع «أجرومية»، 93، وعن نظرية الجنتلمان، داخل سياق البرنامج الخاص باستبدال الحس الأخلاقي أو الذوق بالضمير، انظر «فكرة جامعة»، 169 - 187، وعن النقاط الضعيفة في تفسير مل باللجوء إلى تداعي المعاني انظر (Ms A46 - 3)، كما ينقلها بوكراد Boekraad في المرجع المذكور آنفًا، 267 - 269.

[←418]

«فكرة جامعة»، 169، «أجرومية»، 79 - 88. فلاناجان «نيومان، الإيمان والمؤمن»، 18 - 22، 184 - 192، يعيد وضع الدليل القائم على الضمير على أساس إمكانية الإنسان، بيد أن هذا يؤكد على الضمير -بوصفه آمرًا - على أنها شيء أولي في استدلال مباشر على الإله. ويقترح نيومان عقد المقارنة بين الاستدلال الألوهي وبين العالم الموجود المحسوس، في «أجرومية»، 47 - 49. وفي 3 - Ms A46 كما نقلها برزوارا في المرجع المذكور آنفًا، 841 ،II، رقم 1. ويقول نيومان في موضع آخر إنه حتى في الشعور بالذات يوجد اعتماد معين على القدرة الاستدلالية للعقل للانتقال من الشعور إلى يقين المرء بوجوده الخاص، انظر: ك. س. ديسين C. S. Dessain «رأي كاردينال نيومان في نظرية المعرفة وتطبيقها». الغرض من «أجرومية التصديق»، مجلة The Downside Review، 75 (1957)، 1 - 23، وخاصة 8، ويصف ج. روبنسون J. Robinson الخلفية الخاصة بتحليل الضمير في وظيفته النقدية والحاكمة عند الأسقف بطلر في مقالته «استخدام نيومان لحجج بطلر»، في المجلة المذكورة آنفًا 76 (1958)، 161، 80.

[←419]

«الكاردينال نيومان ووليم فرود: مراسلة» تحرير ج. هـ. هاربر G. H. Harper 120. انظر «دفاع»، 180 - 181، عن الأسس المحتملة للاعتقاد في الله.

[←420]

عن الاحتمال، واليقين الأخلاقي، والحس الاستدلالي، انظر «أجرومية»، 204، 212، 219 - 229، 261 - 291، «الكاردينال نيومان ووليم فرود: مراسلة»، 131 - 132، 200 - 209، «حياة» وورد، 168 II، وI 508 - 507 ،250 - 248، انظر أيضًا م. ك.، دارسي M. C. D’Arcy «طبيعة الاعتقاد»، الدكتور زينو Dr. Zeno «جون هنري نيومان: سبيلنا إلى اليقين».

[←421]

«أجرومية»، 57 - 159 - 164. وعن التكامل بين التصديق الحقيقي والأساس القائم على البينة للميتافيزيقا، راجع، ج. ب. كلوبرتانز G. P. Klubertanz «أين البينة على الميتافيزيقا التوماوية؟» مجلة لوفان الفلسفية، 56 (1958)، 294 - 315.

[←422]

«أجرومية» 88، 89، 95. يصر نيومان على أن يمنح التصديق للقضية حول وجود الإله، على أنها الأساس العقلي للعبادة الدينية للإله الموجود.

[←423]

انظر كارل يسبرز Karl Jaspers «العقل والوجود»، ترجمة و. إيرل W. Earle، 23 - 55. ويقدم جيمس كولينز في كتابه «الوجوديون: دراسة نقدية»، 217 - 224، تحليلًا مقارنًا للمواقف الوجودية المختلفة عن الإله.

[←424]
جان- بول سارتر «الوجود والعدم»، ترجمة هـ. إ. بارنز H. E. Barnes 366 (الحروف المائلة مضافة)، قارن 89 - 90، 592 - 599، 615.

[←425]

ألبير كامي: «المتمرد» ترجمة أنطوني باور Antony Bower 72.

[←426]

راجع المقالة «ما الميتافيزيقا» في كتاب مارتن هيدجر «الوجود والكينونة»، 355 - 392. وعن العلاقة بين هيدجر وإله المسيحيين والتراث الشعري، قارن المقالتين اللتين كتبهما أ. دنكلر E. Dinkler وس. ر. هوبر S. R. Hopper في «المسيحية والوجوديون»، تحرير ك. ميكلسون 190 - 148 ،127 - 97 ،C. Michalson.

[←427]

انظر كارل يسبرز: «المجال الأبدي للفلسفة»، ترجمة ر. مانهايم R. Manheim 20 - 46، عن الإيمان الفلسفي، كارل يسبرز: «نيتشه» 426 - 440، للتناول النقدي للاختيار الإلحادي.

[←428]

جبرييل مارسل: «سر الوجود»، ترجمة ج. فريزر G. Fraser ور. هاك I. R. Hague، 77 - 92، 197، 219 (المنهج الانعكاسي والسر)، و177 - 173، II (الأدلة الألوهية). ويستخدم ر. تروافونتين R. Troisfontaines مصادر إضافيةً غير منشورة في كتابه «من الوجود إلى الكينونة: فلسفة جبرييل مارسل»، 207 - 238، عن الاقتراب الشخصي من الإله. أ. ك. كوشرين A. C. Cochrane «الوجوديون والله» وفيه لا يدرس الوجوديين وحدهم، بل يدرس أيضًا جيلسون وتيليتش وبارت، من وجهة نظر اللاهوت الكلفني الذي يسعى إلى التفرقة بين الدراسة اللاهوتية لوجود الإله وبين الدراسة الفلسفية للوجود، الذي يجعلها مطابقةً فحسب بعلم الوجود (الأنطولوجيا).

[←429]

من ناحية مضمون فكرة الإله، يصف أتيين جيلسون هذه النقلة في «الله والفلسفة»، وصفًا إجماليًّا، 74 - 108، ومن الناحية المنهجية انظر جيمس كولينز:
«الإله بوصفه وظيفة في مذاهب الفلسفة الحديثة» في «الفلاسفة الأمريكيون في أثناء العمل» تحرير سيدني هوك، 194- 206.

[←430]

القديس توما الأكويني: «عن حقيقة الإيمان الكاثوليكي»، الكتاب الثاني: «الخلق»، ترجمة ج. ف. أندرسون، II, Summa Contra Gentiles 4 35).

[←431]

وليم جيمس «رسالة إلى توماس ديفيدسون» 8 يناير سنة 1882 في ر. ب. بري R. B. Perry: «فكر وليم جيمس وشخصيته» 737 ،I، وعن جهد تاريخي شديد لإثبات أن إله مذهب الألوهية، لا الروح الهيجلية المطلقة أو حرية الإنسان الوجودية عند هيدجر - هو الذي يؤلف المشكلة المركزية في الميتافيزيقا الحديثة. راجع فالتر شولتس Walter Schulz «إله ميتافيزيقا العصر الحديث» (بالألمانية).

[←432]
موريس ميرلو- بونتي: «إطراء الفلسفة» Eloge de la philosophie 57 - 65، موريس ميرلو- بونتي «المعنى واللامعنى»، 192 - 193، في مقالته «التاريخ في الفلسفة المعاصرة» قام أ. دوندين A. Dondeyne في «مجلة لوفان الفلسفية»، 54 (1956)، 468 - 476 - قام بدراسات نقدية لرفض ميرلو- بونتي أن يمد التحليل الفينومينولوجي إلى ما وراء أفق الإنسان الزماني التاريخي في العالم. وانظر أيضًا ر. جوليفيه R. Jolivet «مشكلة المطلق في فلسفة م. ميرلو - بونتي في Tijdschrift voor Philosophie، 19 (1957)، 53 - 100.

[←433]

جون هوسبرز John Hospers: «مقدمة إلى التحليل الفلسفي» 192 - 214، 322 - 374، ينتقد بعض الحجج التقليدية على وجود الله، على أساس نظرة إجرائية لمبدأ التحقق من الصدق، وعلى أساس تعريف لاتجريبي للميتافيزيقا، ولكن دون إعطاء تحديد دقيق لمبدأ أو نقد لتعريف الميتافيزيقا.

[←434]

أوتو نويرات Otto Neurath «التوزيع الأوكسترالي للعلوم بواسطة النزعة الموسوعية للتجريبية المنطقية»، مجلة الفلسفة والبحث الفينومينولوجي، 6 (1945 - 46)، 499، وعن المطابع الشعائري لتشريع المعنى، قارن مورتون هوايت Morton White «نحو إعادة الوحدة في الفلسفة»، 108 - 109، 154 - 163.

[←435]

«مقالات جديدة في اللاهوت الفلسفي»، تحرير أ. فلو A. Flew وأ. ماك ايناير A. MacIntyre. وقام بالتناول اللغوي الأساسي جون وزدم John Wisdom في «الآلهة» التي أُعيد طبعها في «مقالات في المنطق واللغة» السلسلة الأولى، تحرير أ. فلو، 187 - 206. ويمكن أن تجد مزيدًا من التطورات في اتجاه مذهب التأليه اللغوي في «المعتقدات الميتافيزيقية»، تأليف س. تولمين S. Toulmin ور. هيبرن R. Hepburn وآ. ماك أنتاير، أ. ت. رامسي I. T. Ramsey «اللغة الدينية»، إ. ل.
ماسكول E. L. Mascall «الألفاظ والصور»، ب، ميتشل M. Michell محرر - «الإيمان والمنطق».

[←436]

انظر ج. ن. فندلي J. N. Findlay وج. إ. هيوز G. E. Hughes «هل يمكن دحض وجود الإله؟» في «مقالات جديدة في اللاهوت الفلسفي»، 47 - 67.

[←437]

مستر بكوك Pickwick هو بطل رواية «ديكنز» الشهيرة «مذكرات بكوك»، صدرت طبعة كاملة لها عن دار آفاق.

[←438]

تشارلز بيرس Charies Pierce «رسالة إلى وليم جيمس»، 12 يونيو سنة 1902، في ر. ب. بيري R. B. Perry «فكر وليم جيمس وشخصيته»، 425 ،II. قارن ملاحظات نيقولا برديائف Nicholas Berdyaev في ترجمته الذاتية عن إلحاده المبكر في كتاب «الحلم والواقع» ترجمة ك. لامبرت 92 - 91 ،K. Lampert، تحليل مارتن بوبر Martin Buber التاريخي للقرن التاسع عشر: «بين الإنسان والإنسان»، ترجمة ر. ج. سميث 156 - 137 ،R. G. Smith، تفسير كارل بارت Karl Barth لفويرباخ، متضمن كمقالة افتتاحية لترجمة جورج إليوت لكتاب فويرباخ: «ما هو المسيحية» X - xxxii.

[←439]

«أوراق تشارلز ساندرز بيرس المجموعة»، تحرير تشارز هرتشورن Charies Hartshorne وبول فايس Paul Weiss، 6، 486.

[←440]

انظر مثلًا ج. ل. ماكي G. L. Mackie، «الشر والقدرة الشاملة» مجلة العقل، 64 (1955)، 200 - 212. ويقوم م. ك. دراسي M. C. D’Arcy بالتناولات المسيحية للعذاب والشر في «الألم والعناية الإلهية»، ب. سيويك P. Siwk: «فلسفة الشر»، أ. سرتيلانج A.. Sertillanges، «مشكلة الشر».

[←441]

عن التضاد بين علاقة أنا- أنت الدينية وعلاقة أنا - وهو It - I الفلسفية الحديثة، راجع مارتن بوبر «أفول الإله»، 159 - 167، ولما كان بوبر يرجع فكرة الإله أولًا إلى عملية تخيل اللامتخيل، لا إلى الاستدلال الحكمي، فإنه لا يستطيع أن يخصص المصادر الفلسفية لإرجاع معرفتنا الفلسفية، وكذلك فعلنا الديني- إلى الإله الموجود.

[←442]

صمويل بطلر، «هوديبراس» Hudibras, I, i، تحرير: أ. ر. وولر A. R. Waller، 7 (طبعت أصلًا، 663 - 1678). وقد أثنى فولتير على هذه القصيدة ولخصها في أثناء إقامته في إنجلترا: «الرسائل الفلسفية»، 22 (طبعة ناف، 124 - 125، 251 - 255). وعن وجهتي نظر لاهوتيتين رئيستين معاصرتين توجهان النقد لمذهب التأليه الفلسفي، انظر كارل بارت «دجماطيقيات مختصرة»، بول تيلتيش Paul Tillich، «اللاهوت المذهبي» و«شجاعة أن نكون»، جوستاف فايجل Gustave Weigel «الدلالة اللاهوتية لبول تيليتش»، في مجلة جريجوريانوم Gregorianum، 37 (1956)، 34 - 54، التي تحتوي على رسالة توضيحية من تيليتش. انظر:

ج. أ. مارتن J. A. Martin «القديس توما وتيليتش عن أسماء الله»، «مجلة الدين» 37 (1957). 253 - 259، لدراسة مقارنة التي تحذف على كل حال - التمثيل العلي. ونظرًا لما يلقاه تيليتش من صعوبات في مذهب التأليه الفلسفي، فإنه مرغم على إنكار قيام وجودية مؤلهة، ولا بد أن ينظر إلى يسبرز من حيث إنه لا يملك إلا أساسًا دينيًّا لمذهبه في الإله: «المظاهر الوجودية في الفن الحديث»، في «المسيحية والوجوديون»، تحرير كارل ميكلسون Carl Michalson 141 - 142، وهناك تفسيران تاريخيان متضاربان لعلاقة الوحي بفلسفات الإله، في سبيلهما إلى النشر بالإنجليزية: هرمان دويويرد Herman Dooyeweerd «نقد جديد للفكر النظري»، ترجمة د. هـ. فريمان D. H. Freeman: وو. س. يونج W. S. Young؛ ريتشارد كرونر Richard Kroner «التفكير النظري والوحي في تاريخ الفلسفة». ويضع دويويرد جذور التنظير العلمي والفلسفي -آخر الأمر - في منبع ديني، على حين أن كرونر يعترف بأصول منفصلة للتفكير النظري والوحي في المراحل المختلفة، وإن كان كل منهما معنيًّا بالمطلق، وهما يتفقان تارة، ويختلفان تارة أخرى.

[←443]
في نص يجمع بين ميتافيزيقا الفعل الوجودي والاستعارة المستخدمة في الوحي، يلاحظ القديس توما الأكويني «أننا نبعد عنه حتى هذا الفعل للوجود نفسه، على حين نعترف به من حيث هو كذلك للمخلوقات. وهكذا يبقى (العقل الإنساني) في ظل معين من الجهل. وبهذا الجهل (كما يقول ديونيزيوس) نتحد بالإله خير اتحاد من حيث الحياة الحاضرة. وهذا هو الضباب المعين الذي يقال إن الإله مستقر فيه». تعليق على الكتاب الأول من الأحكام، (d. 8 , 9 , 1 , a , 1 , ad 4)، انظر التعليق الذي كتبه إ. ويناس E. Winance «الماهية الإلهية والمعرفة الإنسانية في التعليق على أحكام القديس توما»، «مجلة لوفان الفلسفية»، 55 (1957)، 171 - 215. وهذا الموضوع نفسه يتناوله ف. هوايت V. White في «الإله المجهول»، 16 - 61، أ. جيلسون «فلسفة القديس توما الأكويني المسيحية»، ترجمة ل. شوك L. Shook، 103 - 110: ر. ماركوس R. Markus: «ملاحظة على معنى الطريق»، مجلة الدراسات الدومينيكانية 7 (1945)، 239 - 245؛ جوزيف بيبر Josef Pieper «عن العنصر (السلبي) في فلسفة توما الأكويني»، مجلة تيارات متقاطعة Cross Currents 4 (1953 - 54)، 46 - 56. وثمة دراسة لغوية تدخل في هذا الموضوع كتبها و. ب. ألستون W. P. Alston «اللاتعبيرية» المجلة الفلسفية، 65 (1956)، 506 - 523.

[←444]
القديس أوغسطين «عن الدين الحقيقي» XXXi في، 75، «أوغسطين الكتابات المبكرة»، ترجمة ج. ه. برلاي J. H. Burleigh 255، قارن نفس المرجع 73 ،xxxix (برلاي، 263).

[←445]

جون هتشيسون John Hutchison «في الإيمان والعقل والوجود»، 149 - 158، يخلص هذا الرأي.

[←446]

عن مسألة النظام لفلسفة توماوية، راجع أ. جيلسون: «فلسفة القديس توما الأكويني المسيحية»، 21 - 23، 442 - 443، رقم 33 وج. كولينز، «نحو توماوية مرتبة فلسفيًا»، في «الإسكلائية الجديدة»، 32 (1958)، 301 - 326، وعن الفلسفة التوماوية في الإله، انظر نفس المرجع، 29 - 143؛ ج. ماريتان J. Maritain «اقترابات من الإله»؛ ر. جوليبه «إله العقل» ترجمة م. بونتيفكس M. Pontifex؛ ج. سميث G. Smith، «اللاهوت الطبيعي»؛ هـ. كاربنتر H. Carpenter «التناول الفلسفي للإله في التوماوية»، مجلة «التوماوي»، 1، (1939)، 45 - 61؛ أ. موت A. Motte، «الإلهيات واللاهوت عند القديس توما الأكويني»، مجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية، 26 (1937)، 5 - 26. ويتناول ج. كلوبرتانز المسألة الميتافيزيقية الحاسمة الخاصة بالتمثيل العلي وغيره من أنماط التمثيل المستخدمة في فلسفة الإله، في مقالته «مشكلة تمثيل (أو مماثلة) الوجود»، مجلة «الميتافيزيقا»، 10 (1957)، 553 - 579. واعتراض و. كاوفمان W. Kaufmann في كتابه «نقد الدين والفلسفة»، 129، القائل بأن معظم التقديرات عن الإله متلبسة التباسًا جوهريًا- هذا الاعتراض لا يضع في اعتباره عاملين: الاختلاف بين صنوف التمثيل المتعددة، والدور المتحكم للاستدلال العلي والتمثيل العلي، على الأقل في مذهب القديس توما في الألوهية الواقعية، الذي يجعله موضوع بحثه.

[←447]

يقصد ليبنتس بهذا العلم البحث في دفع حجج المستدلين من وجود الشر في العالم على عدم وجود العناية الإلهية. وقد استخدام ليبنتس هذه الكلمة عنوانًا لكتابة «Essai de Théodicée» ليرد على اعتراضات «بيل». (المترجم).

[←448]

الموضع الكلاسيكي يوجد في كتاب القديس أوغسطين: «مدنية الإله»، الكتب 1، 7، 76 - ix (فارو x, - xii Varro) سنيكا)، ترجمة د. ب. زيما D. B. Zema وج. ج. وولش 337 - 314 G. G. Waslh. وبعد أن ينتقد اللاهوت الشعري والسياسي يختم كلامه قائلًا: «وهكذا، نرفض المذهبين، ولا يبقى للأشخاص الذين يستطيعون التفكير إلا اختيار لاهوت الفلاسفة»، لاهوت الطبيعة، نفس المرجع، ix, VI (زيما - وولش، 331). وهناك من مزيد من الملاحظات التاريخية والمذهبية في ك. ك. ج. وب «دراسة في تاريخ اللاهوت الطبيعي» 1 - 38 فرنر يايجر Werner Jaeger «لاهوت الفلاسفة اليونانيين الأوائل»، 2 - 9، 191 - 195؛ جوزيف أووينز Joseph Owens: «الإلهيات، واللاهوت الطبيعي والميتافيزيقا»، في مجلة «الإسكلائي الحديث»، (1950 - 1951)، 126 - 137. وينصب اهتمام أووينز الرئيس على لاهوت طبيعي يعالج بوصفه علمًا متميزًا عن الميتافيزيقا.